

DALAIL
مركز دلائل
DALA'IL CENTRE

سؤال القدر

كيف فهم الصحابة القدر ؟

رضا زيدان

سؤال
القدر

سؤال القدر

كيف فهم الصحابة القدر ؟

رضا زيدان

سؤال القدر
رضا زيدان
١٨٤ ص ، ١٤ × ٢١ سم
ترقيم دولي : ٩ - ٩ - ٨٥٦٩٩ - ٩٧٧ - ٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

مضمون الكتاب يعبر عن رأي مؤلفه
ولا يعبر بالضرورة عن رأي المركز



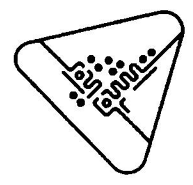
Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥



+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠



دار تشويق للنشر والتوزيع
مصر - ‎+٢٠١٠٦٨٤٣١٧٧٠
DarTashweek@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مقدمة

إن الإيمان بالقدر خيره وشره من أركان الإيمان في الإسلام، فالله علِمَ كل شيء كبيره وصغيره من الأزل، وكتب كل ذلك في اللوح المحفوظ قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وهو القادر الذي يحيط بكل شيء، وكل ما يحدث فبتقديره، وهو خالق كل شيء حتىٰ أفعال المخلوقات، ومنها الإنسان. هذه العبارات بحد ذاتها مهيبة، كما أن الحديث عن أصل أصيل في الإسلام له أهله، ولم يقصر أهل العلم في بيان هذا الأصل علىٰ مر التاريخ الإسلامي بعبارة واضحة قاطعة علىٰ خلاف ما نجد في أديان أخرىٰ، لكن استجد أمران كبيران في القرون الأخيرة:

الأول فلسفي، وهو زيادة الوعي بمفهوم "الإرادة الحرة" في الفلسفة المعاصرة، أكثر بكثير من حاله في الفلسفة القديمة والحديثة، كأثر لتوسيع مفهوم "الحرية" ورفع شروطه في الغرب، فأصبح سؤال: كيف يمكن أن يكون المسلم "حرا" في ضوء عقيدة القدر؟ أكثر إلحاحا، وزادت "شعبويته"، وهو من أشهر الأسئلة التي يسألها صغار السن، ومن النادر أن تجد موضوعا فلسفيا مثل "الإرادة الحرة" شائعا إلىٰ هذه الدرجة عند العامي.

أما الأمر الثاني **فهو أكاديمي**، إذ اتهم معظم المستشرقين

الإسلام بأنه جبري، بسبب فهمهم عقيدة القدر علىٰ نحو معين، بل إن هذا الاتهام شائع في الأوساط غير الأكاديمية أيضا، فهناك مقاطع كثيرة علىٰ اليوتيوب لمسيحيين يتعاملون مع الإسلام علىٰ أنه جبري، بخلاف المسيحية التي هي – في نظرهم – تخلو من هذا الاعتقاد "الوثني"، ثم يسردون بعد ذلك أقوالا منتقاة لبعض كبار الآباء تؤكد علىٰ عدم وجود مفهوم القدر في المسيحية، ووجود مفهوم العلم الإلهي المسبق فقط. فهذان الأمران هما الباعثان الرئيسيان للكتابة في هذا الموضوع الجليل.

أضف إلىٰ ذلك قِدم الجدل في هذا الموضوع، إذ أن إنكار القدر من أول ما ابتدع الناس في الإسلام، وتلىٰ ذلك مجادلات عنيفة واستشهادات من هنا وهناك، لكن ما يلفت النظر هو كيف تبدأ بدعة القدرية الأوائل هذه البداية؟ أي كيف أنكر القدرية الأوائل القدر تماما حتىٰ عِلم الله المسبق؟ فالمتوقع والمعتاد أن تبدأ البدع صغيرة ثم تكبر، لكن الحال أن بدعة إنكار القدر بدأت كبيرة ثم صغرت مع المعتزلة، التي جادلت في بعض أجزاء القدر لكنها لم تنكر علم الله المسبق. وقد شغلني هذا السؤال جدا بجانب سؤال أسبق مفاهيميا وزمنيا، إذا كان العرب "جبريين" كما يقال، فلماذا أصر الإسلام علىٰ عقيدة القدر التي قد يتعللون بها (وقد حدث ذلك بالفعل بناء علىٰ هذه القراءة)؟

أما عن المنهج البحثي للكتاب فهو غير كلامي، أي أنني لن أنقل

عن المعتزلة أو الأشاعرة مثلا ثم مناقشتهم، وإنما أسعىٰ إلىٰ تجاوز هذا الخلاف أصلا، والعودة إلىٰ مفهوم القدر عند الشعوب القديمة قبل الفلسفة والكلام، وعند العرب قبل الإسلام بالخصوص، وعند السلف الإسلامي الأول (القرن الأول الهجري تحديدا)، ومن ثم فإنني سأنخرط في بحث أنثروبولوجي وقرآني، أحاول اكتشاف المعنىٰ الأصيل للقدر في نفوس العرب والصحابة، بل والشعوب القديمة بعامة، وكيف مارسوا المسؤولية مع اعتقادهم بالقدر بلا أي إشكال.

ثم سأبحث أسباب ظهور القدرية الأوائل والنقيض الجبري (الجهمية)، لأن في هذا البحث دعم للنتائج الأنثروبولوجية.[1] وأختم بحثي بتبرير فلسفي قائم علىٰ الممارسة لكون الشخص مسؤولا رغم اعتقاده بالقدر خيره وشره. أسأل الله التوفيق أولا وآخرا، وأتمنىٰ أن يكون هذا البحث الصغير سهل العبارة مشجعا للباحثين المتمكنين علىٰ معالجة وصفية لمسألة كبرىٰ استهلكها الجدل الكلامي والتنظير.

---

(١) الأنثروبولوجيا Anthropology أو الإناسة هو علم دراسة الإنسان نفسه، من حيث الثقافة واللغة والاجتماع والبنى الرمزية.

الفصل الأول

هل العرب كانوا جبريين Fatalism ؟

"لقد كان ذَكَرَهُ [أي القَدَر] في الجاهلية الجهلاءُ يتكلمون به في كلامهم وفي شعرهم، يعزون به أنفسهم علىٰ ما فاتهم، ثم لم يزده الإسلام بعد إلا شدة، ولقد ذكره رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم في غير حديث ولا حديثين، وقد سمعه منه المسلمون فتكلموا به في حياته وبعد وفاته، يقينا وتسليما لربهم، وتضعيفا لأنفسهم، أن يكون شيء لم يحط به علمه، ولم يحصه كتابه، ولم يمض فيه قدره، وإنه مع ذلك لفي محكم كتابه: منه اقتبسوه، ومنه تعلموه، ولئن قلتم لِمَ أنزل الله آية كذا ؟ لِمَ قال كذا ؟ لقد قرأوا منه ما قرأتم، وعلموا من تأويله ما جهلتم، وقالوا بعد ذلك: كله بكتاب وقدر، وكتبت الشقاوة، وما يقدر يكن، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولا نملك لأنفسنا ضرا ولا نفعا، ثم رغبوا بعد ذلك ورهبوا ".

عمر بن عبد العزيز بسند صحيح عنه.

"تمثل الجبرية الإسلامية تثبيتا مذهبيا لمزاج جبري محض غلب علىٰ أواخر العصر القديم وأوائل العصر الإسلامي في الشرق الأوسط".

مايكل كوك

"لقد أصبح من المتعارف عليه أن الإسلام دين جبري يقول إن كل شيء مُحتَّم مقدما وأن الإنسان لا يمكنه أن يفعل أي شيء حيال ذلك".

هيلمر رنجرن Helmer Ringgern

إن فهم تصور العرب للقدر هو الوسيلة الوحيدة لفهم الأصل الإسلامي: الإيمان بالقدر خيره وشره، لكن هذا الفهم ليس سهلا، وللأسف معظم من تحدث عن الحالة الدينية للعرب قبل الإسلام هم المستشرقون، لذلك لا بد من دراسة أقوالهم وتقييمها للوصول إلىٰ الفهم الصحيح. لقد وصف المستشرقون والباحثون الغربيون العربَ، والشرق بعامة، بأنهم جبريون، ومن هذا المنطلق نظروا عادة إلىٰ الإسلام (وكلمة الجبرية الإسلامية Islamic Fatalism مشهورة في الكتب الاستشراقية). وقيل إن الإسلام قد تأثر بحكم ظهوره في هذه البيئة بقسط ما من جبرية العرب، حيث يقترح اللاهوتي اليهودي مارتن شرينر Schreiner في مطلع القرن العشرين أن سبب الميل إلىٰ الآيات "الجبرية" في القرآن هو وجود اعتقاد بالجبرية بين العرب قبل الإسلام، ويقول: **"فيما يتعلق بحرية الإرادة: ليس هناك شك في أن مفهوم القدر [أي الجبر] كان منتشرا بين العرب والوثنيين، وآيات القرآن لم تكن قادرة علىٰ تنحيتهم**

بعيدا عنه"(١).

ويقول متخصص الساميات الهولندي A. J. Wensinck: **"يمكن لأنصار الجبر، وأنصار الإرادة الحرة، أن يحتجوا بأساس قرآني لرؤية كل منهما. ومع ذلك، يبدو أن الموقف الرئيسي للإسلام كان في صالح الجبر. ليس هناك حديث واحد فيه دفاع عن حرية الاختيار"(٢).**

ويقول فرانز روزنتال: **"لقد عرف العرب قبل الإسلام فكرة الجبر؛ الذي عنىٰ سلبا تاما للإرادة الإنسانية الحرة، ولقد كانت هذه الفكرة أوضح مفهوم ميتافيزيقي عندهم"(٣).**

ويقول ويل ديورانت **"وهذا الإيمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الإسلامي، وقد استعان بها النبي وغيره من الزعماء لبث الشجاعة في قلوب المؤمنين عند القتال لأن ساعة الموت لا يقدمها خطر ولا يؤخرها حذر. وبفضل هذه العقيدة لاقىٰ المؤمنون أشد صعاب الحياة بجنان ثابت، ولكنها**

---

(١) هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، المركز القومي للترجمة، ترجمة مصطفى لبيب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، ٢/٧٧٠.

(2) A. J. Wensinck, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, Cambridge: Cambridge University Press, 1932, p. 51

(٣) فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، معهد الإنماء العربي، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، ص ٢٥.

أيضـًا كانت من الأسباب التي عاقت تقدم العرب وعطلت تفكيـرهم في القـرون المتـأخرة"(١). بـل هـذه النظـرة سـائدة حتـىٰ عنـد بعـض الكُتاب العرب، مثلا يقـول راشـد الغنوشـي: كـان العـرب **"جبـريين وقد تحدث القرآن عن ذلك في مواطن كثيرة، وعمل علىٰ تحريرهم من هذه العقلية البدائية"(٢)**.

ويـزعم مـونتجمري وات اخـتلاف موقـف القـرآن الكـريم عـن موقف الأحاديث النبوية فيما يتعلق بالقدر، إذ يقول:

"ومـا دام القـرآن الكـريم لا يقـدم لنـا مفهـوم إنكـار المسـؤولية الإنسـانية؛ فـإن مـا ورد فـي الأحاديـث مـن مفـاهيم عـن دور الـزمن المطلـق (المجـرد مـن القـوىٰ الإلهيـة) وعـن الجبـر المطلـق وإنكـار إمكانيـة الفعـل للإنسـان – ربمـا كانـت هـذه الأفكـار الـوادة فـي الأحاديث (المتناقضة مع ما ورد في القرآن) تعود في جـذورها إلـىٰ نظام فكري كان شـائعا قبـل الإسـلام (أي أنهـا مجـرد امتـداد لأفكـار جاهلية. وليس من الضروري أن يكون ما ورد فـي الأحاديـث النبويـة مطابقـا تمامـا للأفكـار الجاهليـة التـي تنـزع مـن الإنسـان مسـؤولية وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر. وربما – في بعض الحالات، كمـا

---

(١) ويل ديورانت، قصة الحضارة، دار الجيل-بيروت، ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين، ١٩٨٨، ٥٥/١٣.

(٢) راشد الغنوشي، القدر عند ابن تيمية، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص٣٩.

أظن - استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية في بيئة إسلامية، لذا لا بد من التدقيق في الأحاديث النبوية لنعرف ما إذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسؤولية الإنسانية أم لا"(١).

ويقول: "وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد impersonal time التي لا بد أن نعرض لها ليست هي بالضبط ما نجدها في الأحاديث النبوية وإن كانت تتمشى بعمق مع كثير منها، فما ورد في الأحاديث عن كون الأمور مقدرة أو جرى التخطيط لها سلفا أو أنها تسير في مسار حتمي لا فكاك منه، هي فكرة قريبة جدا من فكرة (الدهر) التي كانت شائعة في الشعر الجاهلي"(٢).

وغير ذلك من النقولات الكثيرة التي تدور حول هذا النقد البيئي (وسأهتم بمناقشة فقرات مختلفة من كتاب "القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القرون الثلاثة الأولى" على وجه الخصوص، لأنه أهم الكتب الاستشراقية في الباب وأكثرها تفصيلا وتأثيرا). إذن من المهم تقييم هذه الانتقادات قبل النظر إلى مفهوم القدر في الإسلام.

---

(١) مونتجمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه: القرون الثلاثة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦٧.

لقد بعث الله النبيَّ ﷺ في قوم وثنيين، لكن بنواة التوحيد، وكذلك بنواة القدر، وفهم التوحيد والقدر مرتبطان أشد الارتباط، لذلك فإن فهم النواة التوحيدية وما طرأ عليها وتلبس بها من الشرك يمكّننا من فهم "القدر" عند العرب.

١ - التوحيد عند العرب قبل الإسلام

يقرر الدين الإسلامي أن الأصل في المجتمعات البشرية هو التوحيد لا الشرك، وهناك نصوص عديدة معروفة تدل علىٰ ذلك، منها ما صح عن النبي ﷺ أن الله خلق العباد حنفاء كلهم، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأَمَرَتْهُم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا[1]. وكذلك كان العرب، فقد كان العرب علىٰ دين أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، علىٰ الحنيفية والتوحيد - كما هو معروف في كتب أهل الأخبار ومفهوم من الشعر الجاهلي، وهو ما يذهب إليه كثير من المستشرقين المعاصرين - حتىٰ زين لهم الشيطان الشرك بالله وتطورت الأشكال الشركية عبر الأجيال. إلا أنني لن أعتمد علىٰ الأخبار والشعر الجاهلي، وإنما سأعتمد علىٰ القرآن الكريم، المصدر الأوثق عند المسلمين وعموم الباحثين الغربيين علىٰ حد

---

(١) صحيح مسلم، حديث رقم ٢٨٦٥.

سواء في وصف ما يتعلق بالعرب.

يوضح القرآن الكريم أن العرب لم يكونوا أصحاب تاريخ توحيدي فقط، بل كان فيهم نواة توحيدية حاضرة علىٰ المستوىٰ الجمعي، قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ﴾ (الزخرف: ٩).

وقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٣١).

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ (المؤمنون: ٨٤- ٨٩).

ويذكر القرآن الكريم أن هذه النواة كانت تظهر عند المجتمعات الوثنية في المواقف شديدة الصعوبة، يقول تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ

بِغَيْرِ الْحَقِّ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٢٢- ٢٣).

لكن هذه النواة التوحيدية قد لوثها وأحاط بها ممارسات شركية على نطاق واسع، وفي القرآن الكريم إشارات إلى أنواع من الشرك كان عليها الجاهليون، فالشرك في قوله تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩١-١٩٢) هو عبادة الأصنام المصنوعة من الحجارة أو غيرها، أي مما لا روح له وقابل للكسر.

وفي بعض الآيات أن من أنواع الشرك القول بأن الجن هم شركاء لله. ومن أنواعه أيضًا القول بأن الملائكة هم شركاء لله وبناته. وفي آيات أخرى أن من الشرك اتخاذ آلهة أخرى مع الله.

والآلهة هنا شيء عام. فيه تأليه الكواكب وعبادة الأشياء غير المنظورة، أي غير المادية وعبادة الأصنام(١).

ويقول تعالى عن تعليلهم لشركهم: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (يونس: ١٨).

---

(١) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م، ص١١/٤٤.

ويقول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ. أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَىٰ اللَّهِ زُلْفي إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (الزمر: ٢-٣). ويقول: ﴿فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأحقاف: ٢٨).

وبطبيعة الحال هذه الحياة الشركية قد أثرت بشدة علىٰ حضور الله في قلب الجاهلي، لكن ليس إلىٰ حد نسيان مفهوم الله، يقول توشيهيكو إيزوتسو: "**مفهوم (الله) الذي كان سائدا بين العرب (الجاهليين) عشية ظهور الإسلام، كان قريبا في طبيعته عموما من المفهوم الإسلامي إلىٰ حد يثير الدهشة**"(١).

لكن رغم هذا التقارب الشديد علىٰ المستوىٰ المفاهيمي بين المفهومين الجاهلي والإسلام لله، إلا أن الضعف الشديد للانفعال -السلوكي بالله – الجانب الذي عادة ما يهمله الباحثون في دين العرب قبل الإسلام – كان بالكاد يسمح بتذكر مفهوم الله في حياة الجاهلي، فكان يحلف به أحيانا، كما في قوله تعالىٰ: "وأقسموا بالله جهد أيمانهم" الذي ورد في أكثر من موضع في القرآن الكريم.

---

(١) توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ترجمة هلال محمد الجهاد، ص١٦٦.

لكن بشكل عام: "**كان العرب (الجاهليون) ميالين إلىٰ تجاهل عبادة الله في الظروف اليومية العادية**"(١).

لكن ما الذي كان ينفعل به المشركون؟ ما الذي كان ينافس حضور مفهوم الله في حياة الجاهلي؟ ما الذي حجب الشعور الديني

بالله عن نفس الجاهلي؟ إن الانفعال الذي نتحدث عنه هو الذي يسميه رودولف أوتو "الرهبة" التي هي "أكثر من مجرد الخوف"، أو التعامل مع الله باسمه "القدوس"، وهذا الشعور هو "رعدة فريدة، لا ينبغي الخلط بينها وبين الارتعاد العادي"، والشعوب القديمة كان لديها هذا الشعور الخصب، والشعوب السامية بالأخص، فـ"**العهد القديم بكامله حافل بتعابير موازية لهذا الشعور**"(٢).

وأقرب كلمة في نظري تعبر عن هذا الشعور هو الوَجَل، وقد ورد عن أبي الدرداء في تفسير قول الله تعالىٰ: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم"، قال: "**الوَجَل في القلب كإحراق السَّعَفة [ورق جريد النخل إذا يبس]، أما تجد له قشعريرة؟ قال: بلىٰ! قال: إذا وجدت ذلك في القلب فادع الله، فإن الدعاء**

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٨.

(٢) رودولف أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠م، ص٣٧.

يذهب بذلك"[١].

لكن الإشكال أن هذا الانفعال أو الوجل كان متجها عند الوثنيين لشيء آخر غير الله العظيم، وباستقراء القرآن الكريم الذي يشخص الأمراض الإنسانية بأصدق وصف نجد أن هناك عدة أسباب لضعف الانفعال السلوكي بالله عند الجاهليين، لكنني سأركز على السببين الرئيسيين - في نظري - المتعلقين بموضوع البحث. وهما الاستغناء والدهرية.

(أ) الاستغناء:

يصف القرآن الكريم الإنسان بشكل عام بأنه يطغىٰ عندما يستغني، قال تعالىٰ: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ. إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ (العلق: ٦ - ٨).

يقول الإمام الطبري في تفسير الآية:

"إن الإنسان ليتجاوز حده، ويستكبر علىٰ ربه، فيكفر به، لأن رأىٰ نفسه استغنت"[٢]. ويصل هذا الاستغناء إلىٰ أقصاه ويتضح للغاية في تفاعل العرب مع حقيقة خلق الله لهم، الذي خلق الإنسان من علق، وعلمه ما لم يعلم، فكان التفاعل الطبيعي هو

---

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ٣٨٧/١٣.

(٢) المرجع السابق، ٥٢٢/٢٤.

عبادته وحده، لا يشرك به شيئا. أو كما يقول الإمام الطبري:

"ما هكذا ينبغي أن يكون الإنسان أن يُنْعِم عليه ربُّه بتسويته خَلقه، وتعليمه ما لم يكن يعلم، وإنعامه بما لا كُفءَ له، ثم يكفر بربه الذي فعل به ذلك، ويطغىٰ عليه، أن رآه استغنىٰ"(١). لقد كان الجاهلي "يعرف" - أي مفهوميا - أن الله هو من خلقه، لكن لا يدين له بهذا الخلق، فهو موحد مفهوميا، لكنه مشرك حياتيا (وهذا يؤثر بالطبع علىٰ حضور المفهوم ونقاوته لكن لا يُعدمه)، والاعتبار في القرآن الكريم بالتحقق (الممارسة-الانفعالية) وليس بالمفهوم الذهني المجرد، لذلك وصفهم بالمشركين بالمعنىٰ الكامل للكلمة.

يقول إيزوتسو: **"إلىٰ أي مدىٰ كان مفهوم الخلق الإلهي هذا مؤثرا في تحديد الرؤية (الجاهلية) للعالم؟ وإذ نصل إلىٰ هذه المنطقة، علينا أن نسلم بأن المفهوم كان - علىٰ وجه الاحتمال - مفهوما ضعيفا إلىٰ درجة كبيرة، ذا تأثير محدود في الحياة والوجود الإنسانيين. بتعبير آخر، لقد كان باستطاعة الإنسان الجاهلي أن يحيا هانئا مرتاح البال من دون الحاجة إلىٰ التنبه علىٰ الإطلاق إلىٰ أصل وجوده الخاص"(٢)**.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص١٦.

هذه اللامبالاة لا تسمح بالإسلام - بالمعنى العام - لأن المسلم الذي "ينسى معنى الماهية الخَلقية هذه، سيكف بهذه الحقيقة عينا عن أن يكون (مسلما) بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ لا بد حينها من أن يقترف الذنب المهلك الذي يشير إليه القرآن بكلمات مثل (الطغيان) و(الاستغناء) وتعني الأولى تقريبا: (تجاوز الحدود الإنسانية بالغطرسة)، وتعني الثانية: (شعور المرء بأنه حر ومستقل تماما، أي لا يدين بشيء لأحد حتى الله)"(١).

ويعلق مونتجمري وات على آيتي سورة العلق بقوله: "والمعنى الأصلي لكلمة (طغى) مرتبط بسيل الماء الجارف، ثم انتقل المعنى فاستُخدم مجازا ليعني تجاوز الحد، دون النظر للاعتبارات الأخلاقية والدينية خاصة، ودون أن يسمحوا لشيء بايقافهم لأنه لا حدود لثقتهم بأنفسهم. لذا، ..[فإن] الكلمة تتضمن عدم وضع الخالق في الاعتبار أو حتى إنكار وجوده. إن هذا هو الاتجاه الذي ربما اتخذه أثرياء مكة ما دامت الآيات التى أوردناها آنفا تشير إلى الثقة في الثروة أو الاعتماد على الغنى. وكلمة (استغنى) تستعصى على الترجمة لأنها تشير إلى الثروة وعدم الاعتماد على الله معا، ولذا فقد وردت في القران الكريم لتشير إلى الامتلاك الفعلي للثروة، وأكثر من هذا تشير إلى الاتجاه الروحي السائد بين الأثرياء.. وذلك لأنه بسبب القوة المالية شعر أهل مكة بأنهم مستقلون عن أية قوة

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٦-١٩٧.

عليا، (في غنىٰ عنها)"[1].

ويقول إيزوتسو: "الواضح من القرآن أن الكثير من العرب الوثنيين قد شعروا أن الخضوع أمام سلطة الله المطلقة ذل لا يطاق. فبالنسبة إليهم، ليس ثمة فرق كبير في أن تكون السلطة العليا التي يُؤمرون بالإذعان لها إنسانية أو إلهية. فهذه الفكرة بالذات؛ أن يكون مستسلما لسلطة ما عليا، وأن يكون مأمورا بفعل ذلك، كانت بالنسبة إليهم إذلالاً لا يمكن تحمله. لقد كانوا "جاهليين" بهذا الفهم الخاص"[2].

ولذلك: "أثار الإسلام عاصفة عنيفة ضد هذه الروح (الجاهلية) المتغطرسة، أو ربما يجدر بنا أن نقول إن الإسلام ضغط علىٰ النقطة الحساسة الموجعة لعقلية العرب (الجاهليين)، ذلك أنه أمرهم قبل أي شيء آخر بأن يتخلوا أمام الملك الواحد الوحيد للعالم كله، عن كل غرور القوة الإنسانية والشعور بالاكتفاء الذاتي الذي يدعوه القرآن (الاستغناء) و(الطغيان) من الفعل (طغىٰ) الذي يعني ارتفاع السيل عاليا إلىٰ درجة الفيضان، والشعور بالتواضع والتسليم الحقيقيين أمام الإرداة التي تهيمن علىٰ الكون كله، إرادة الله

---

(١) مونتجمري وات، محمد ﷺ في مكة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٥ هـ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص٣٢٦.

العظيم"[1].

إن المال هو أشهر ما يستغني به الإنسان، إذ يعدّه القرآن الكريم عقبة رئيسية من العقبات التي تحول دون إسلام المشركين (والإنسان) على مر التاريخ. يقول تعالىٰ:

﴿فَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ * هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ * أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (القلم: ١٠- ١٥).

من الواضح هنا أن امتلاك الثروة مبرر أو دافع للكافر للإعراض عن الله والآخرة. ويصف القرآن حال الإنسان بشكل عام فيقول: **﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ * وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾** (فصلت: ٥٠-٥١).

يقول مجاهد:

"(لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي) : أي بعملي، وأنا محقوق بهذا. يقول: وما أحسب القيامة قائمة يوم تقوم. يقول: وإن قامت أيضا القيامة،

(١) المرجع السابق، ص٣١٤.

ورُددت إلىٰ الله حيًا بعد مماتي. يقول: إن لي عنده غنىٰ ومالا"[1].

إن امتلاك المال مرتبط أو علامة عند الوثني بـ "الحسنىٰ" في الآخرة، يقول تعالىٰ:

﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ * قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ ٣٥-٣٦)، فجعل الجاهليون الثروة معيارا طبيعانيا وعلامة علىٰ النجاة الأخروية.

يقول تعالىٰ: **﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾** (الكهف ٣٥-٣٦).

بل جعلوه - في الآية بالغة الدلالة- في مكانة شبه إلهية: **﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾** (الهمزة: ١ - ٣).

وهذه الآية تصور الدلالة الرمزية للمال عند مشركي العرب والشعوب الوثنية القديمة بشكل عام، وللفخر الرازي تعليق مهم جدا يبين هذه الرمزية، إذ يقول:

"وإنما قال: أخلده ولم يقل: يخلده لأن المراد يحسب هذا

---

(١) تفسير الطبري، ٢١/٤٩١.

الإنسان أن المال ضمن له الخلود وأعطاه الأمان من الموت وكأنه حكم قد فرغ منه، ولذلك ذكره على الماضي"[1] (سنستكشف هذه الرمزية أكثر بعد قليل عند حديثنا عن كيفية تعامل الوثنيين مع حقيقة الموت).

وكان المال أحد معايير الحكم على نبوة شخص ما، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ * أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣١-٣٢).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان: ٧-٨)، وذلك بجانب معايير أخرى، مثل مقابلة ما يقوله بسنن الآباء، وبجانب الرفض المبدأي لبشرية الرسول وليس فقط مجرد منزلة اجتماعية.

إن الاستغناء هو تقدير مبالغ فيه للنفس لدرجة تمنع من الاعتراف بالله عمليا والانفعال به.

---

(١) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الثالثة. ٢٨٥/٣٢.

(ب) الدهرية:

إن السبب الثاني الذي كان يحجب التوحيد عن حياة الجاهلي هو انفعاله بالدهر، ورعبه من الموت، وبالطبع ليس الدهر هنا بمعنىٰ الزمن كما نفهمه الآن، وإنما هو قوة تجعل الأمور مقدرة سلفا، وتسير في مسار "حتمي" لا فكاك منه، وهذا الشعور بالخوف الشديد بالدهر كان سبب عدم انفعالهم بالله، وتشوه مفهوم قدرة الله في نفوسهم، يقول مير برافمان M. M. Bravmann: **"من المشاكل الضخمة عند العرب الأولين قبل محمد [ﷺ] وفي عصره..مشكلة الحماية من القدر (المنايا أو الدهر..إلخ)، بما في ذلك الخوف من الموت نتيجة لهجوم معاد، أو أي عمل حربي آخر. كانت هذه مشكلة خطيرة للغاية"**(١).

وما أكثر ما عبّر الشاعر الجاهلي عن رعبه من الدهر وعدم إمكان الفرار من الموت. يقول ثيودور نولدكه: **"ثمة من يتخيل علىٰ المستوىٰ العام أن الزمن – بمعناه المجرد – هو السبب في كل السعادة الأرضية كما أنه السبب – علىٰ نحو خاص – لكل البؤس والشقاء علىٰ هذه الأرض...فالشعراء مستمرون في نسبة الأفعال للزمن (أو الدهر) وقد يشيرون إليه بكلمات أخرىٰ (كالأيام) أو (الليالي) أو (الأيام والليالي). والزمن هو جالب سوء**

---

(1) M. M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts. Leiden: E. J. Brill, 1972, p. 31

حظ، وهو مسبب التغير الدائم وهو "يعض" وهو يسبب البلىٰ والقدم، كما أنه يقذف السهام ولا يخطئ هدفه أبدا ويسقط الأحجار...إلخ، وفي مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالبا إلىٰ اعتبار (الزمن) مرادفا (للقدر) وهو ليس أمرا صحيحا تماما؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملا تحركه قوة أخرىٰ...لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائما بوضوح بين قوة الزمن أو سلطان الزمن من ناحية والقضاء والقدر من ناحية أخرىٰ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء – كما قد نتوقع – لا هي مصاغة صياغة واضحة ولا هي متناولة علىٰ نحو متماسك ومتناسق"(١). وملاحظة نولدكه أن فكرة القدر لم تكن مصاغة بوضوح ولا متناولة بتماسك صحيحة طالما ننظر للقدر عند العرب باعتباره أمرا مفهوميا، أي كقضية نظرية، لأن العرب يقولون أن الله هو القادر المقدّر لكن لا ينفعلون بذلك، وكما يلاحظ L. E. Goodman، فإن الإقحام العاطفي للإحالات التي إلىٰ سلطة الزمن ليس ميتافيزيقيا، وإنما رثائيا أو حُزنيا، مثل تمني أيوب [عليه السلام] عدم ولادته أصلا(٢).

بمعنىٰ أن العرب كانوا يعرفون إبستمولوجيًا أن القدر بيد الله،

---

(١) مونتجمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، ص٦٦.

(2) Dalya Cohen-Mor, A Matter of Fate: The Concept of Fate in the Arab World as Reflected in Modern Arabic Literature. New York: Oxford University Press, 2001, p. 49

أي علىٰ النحو الميتافيزيقي يقولون أن القدر قدر الله، لكن حياتياً كان كلمة "بيد الله" غامضة للغاية، ومشوهة، وغير فعالة، وكانت عواطفهم كلها متجهة إلىٰ العدمية والانهزام أمام سلطة الزمن، ذلك الهلع الشيطاني، "وكثيرا ما عبر الشعراء الجاهليون عن جبروت الدهر وظلمه، عن عجزهم أمام ضرباته، كما قابلوا بين حياتهم القصيرة والدهر الذي رأوه ممتدا إلىٰ ما لا نهاية، فأكثروا، في شعرهم من الشكو اليائس، وأبانوا عن حسرة وأسىٰ مستكنّين في أعماق النفوس"(١).

فقد "بدت الحياة في الشعر الجاهلي سلسلة من الحوادث الفاجعة التي لا يحكمها قانون النمو والاندثار الطبيعي بل إرادة غامضة خفية يجسدها الدهر الذي لا مفر من قبضته، ومن هنا جاء تشخيص الدهر في الشعر الجاهلي، فهو حيوان ذو مخالب، وهو صياد مختبئ دوما قرب شرعة الماء، وهو عُقاب تنصب من السماء انصبابا علىٰ فريستها..

ومن ثم فإن الموت في الشعر الجاهلي لا يعني تلك الظاهرة البيولوجية الطبيعية وإنما كان يُحسّ بلون الدم ولون السواد لأنه ليس سوىٰ الوجه الأخير من تسلط الدهر علىٰ حياة الإنسان أو هو الشكل الخاص الذي يتخذه الدهر عندما يصل إلىٰ هدفه

---

(١) خليل أبو رحمة، في مفهوم الجبرية في الشعر الجاهلي، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد التاسع، ١٩٩٧م، ص٢١٩.

النهائي"(١).

يعبر الشاعر الجاهلي عن الموت بالمنية والردىٰ والهلاك والمصرع والحتف والحمام والحين والبلي والشعوب. "وفي حين يُعبر لفظ الموت ومشتقاته عن المفهوم العام والمجرد للموت، فإن لفظ المنية وجمعه المنايا يبدو موحيا بهذا المتصور علىٰ هيئة إن لم تكن ملموسة أكثر فهي أكثر فردانية وأكثر شاعرية، ويربط الموت بمفهوم القدر..أما لفظ الحِمام وبديله الحِمّه – وهما أقل تواترا ولكن حضورهما مشهود في النصوص التي في حوزتنا – فيعنيان الموت لا باعتباره متصورا وإنما باعتباره حدثا منظورا إليه إبان حدوثه، ذلك أن الجذر اللغوي ح م م يدل، في تعلقه بحدث ما، علىٰ أن هذا الحدث إنما هو في اللحظة الحاسمة من تمامه. والمفهوم الزمني الذي يشمله لفظ الحين يضعه في زمرة هذه الألفاظ، غير أن القدر فيه أوضح. ولفظ الحتف أدق وأكثر حسية، وهو مستعمل للدلالة علىٰ الموت باعتباره مآلا خاصا، مع إيحاء بالفجئية. وثمة عدد من الألفاظ المُعبرة عن مفهوم الموت العنيف الذي يصرع الإنسان، وهي ألفاظ الردىٰ والمصرع وكذلك الألفاظ المشتقة من الجذر هـ ل ك، ومن الفعل باد، واتضع. ثم إن الموت قد تصوره إما بوصفه حدثا يفرق البشر ويشتتهم، ومن هنا

---

(١) محمد الرحموني، مفهوم الدهر في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص٥٣-٥٤.

استُخدمت له صيغة المبالغة شَعُوب والنعت خالج، أو باعتباره المرحلة النهائية من التداعي والتفكك التي يعبر عنها الجذر ب ل ي"[1].

وسأضع بعض الأمثلة فقط على هذه التعبيرات والتشخصيات:

يقول تأبط شرًّا[2]:

يَزَّنِي الدَّهْرُ وَكانَ غَشُومًا ... بِأَبِيٍّ جارُهُ ما يُذَلُّ

ويقول امرؤ القيس:

ألم يحزنك أن الدهر غول ... ختور العهد يلتهم الرجالا

ويقول عمرو بن قئيمة:

فيا دهرُ قَدْك فأَسجِح بنا ... فلسنا بصخرٍ، ولسنا حديدًا

ويقول زهير بن أبي سلمى:

بدا لي أنَّ الناس تفنى نفوسهم ... وأموالهم ولا أرى الدَّهر فانيا

---

(١) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ومعهد تونس للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، ترجمة مبروك المناعي، ص٦٢-٦٣.

(٢) هو ثابت بن جابر الفهمي، شاعر جاهلي من الشعراء الصعاليك.

ويقول حاتم الطائي:

يرد علينا ليلة بعد يومها ... فلا نحن ما نبقىٰ، ولا الدهر ينفد

ويقول أبو دؤاد الإيادي:

والدّهرُ يلعبُ بالفتىٰ ... والدّهرُ أروغُ من ثُعالَهْ

ما طبيعة هذه القوة التي كان ينظر بها الجاهلي للأحداث الزمنية؟ هل هي شخصية (أي آلهة)، أم عمياء طبيعانية؟ سأتعرض لهذه النقطة بعد قليل، المهم الآن أنها كانت تحول دون رؤيته لأي معنىٰ إلهي في الأحداث، ولا في الحياة، لذلك رفض العبرة في القصص القرآني، ومنعته سُنة آبائه من رؤية سُنة الله مع المشركين، وأنكر البعث تماما، وكما تلبست النواة الخَلقية (الإيمان بأن الله هو الخالق) بنسبة النفع والضرر الاعتباطي لآلهة غير الله عمليا (انفعاليا وسلوكيا)، تلبست النواة القدرية (أي الإيمان بقدر الله) بنسبة القضاء والقدر لآلهة غير الله عمليا (انفعاليا وسلوكيا). يقول إيزوتسو: "**ثمة مسألة غاية في الأهمية جديرة بالملاحظة، وهي أن الإنسان حالما يخلقه الله يقطع روابطه - إذا جاز التعبير - مع خالقه، ومنذ تلك اللحظة فصاعدا يصبح وجوده علىٰ الأرض في قبضة سيد آخر، أكثر قوة إلىٰ حد بعيد [عمليا]. وإن سطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتىٰ لحظة موته نفسها، وهي ليست سوىٰ نقطة الأوج في الاستبداد والظلم الذي يظل يئن تحت وطأته**

طوال حياته. إن اسم هذا السيد المستبد هو (الدهر)"[١].

إن الرؤية الجاهلية لحياة الإنسان كانت "تحمل في مركزها العميق (شيئا) مظلما وغامضا، يفرض سطوته الغاشمة علىٰ سيرورة الحياة لكل إنسان فرد من المهد إلىٰ القبر" وهو قوة "لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبب أيضا بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدىٰ الحياة"[٢].

وبالتأكيد هو الموت، أقوىٰ تجليات قوة الدهر وأكثرها رعبا وتدميرا، أي "فكرة حتمية الموت التي وعاها من خلال التجارب اليومية التي يمر بها – هي وحدها التي لم يمكنه إزاحتها من عقله، والتي كانت تثير فيه أفكارا كئيبة عن المنايا أو المنون التي بمثابة ضربات للقدر...دون هدف والتي لا يمكن الخلاص منها"[٣].

يقول ثعلبة بن عمرو:

وَلَوْ كُنْتُ في رَيْمانَ تحرُسُ بَابَهُ ... أرَاجِيلُ أُحْبوشٍ وأغْضَفُ آلِفُ
إذنْ لأتتني حيثُ كنتُ منيّتي ... يَخُبّ بِهَا هادٍ لإثْرِيَ قَائِفُ

ويقول عبيد بن الأبرص:

فَمَن لَم يَمُت في اليَومِ لا بُدَّ أَنَّهُ ... سَيَعلَقُهُ حَبلُ المَنِيَّةِ في غَدِ

---

(١) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص١٩٩-٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٢.

(٣) وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، ص٦٨.

ويقول عنترة:

وعرفتُ أنَّ منيتي إن تأتني ... لا يُنْجني منْها الفرارُ الأَسْرَعُ

ويقول طرفة بن العبد:

أرىٰ الموتَ لا يُرعي علىٰ ذي قَرابةٍ ... وإنْ كان في الدّنْيا عزيزاً بمَقعَدِ

إذا شَاءَ يوْماً قادَهُ بِزِمَامِهِ ... ومنْ يكُ في حَبْلِ المَنيّة يَنْقَدِ

وهنا ملاحظتان مهمتان...

الأولىٰ: أن الشاعر الجاهلي كان يستخدم كلمة المنايا والدهر بالتبادل كأنهما شيئا واحدا، فقد كان يستخدم كلمة المنايا بمعنىٰ الموت وبمعنىٰ القدر (الدهر) أيضا، يقول أبو ذؤيب الهذلي:

أمِنَ المنون وريبها تتوجع ... والدَّهر ليس بمعتبٍ مَن يجزع

وجاء في معجم لسان العرب مادة (منن):

"والمَنينُ: الْحَبْلُ الْقَوِي الَّذِي لَهُ مُنَّة. والمَنِين أَيضًا: الضعيف.. والمَنُونُ: الْمَوْتُ لأنه يَمُنُّ كلَّ شَيْءٍ يُضْعِفُهُ وَيُنْقِصُهُ وَيَقْطَعُهُ، وَقِيلَ: المَنُون الدَّهْرُ؛ وَجَعَلَهُ عَدِيُّ بْنُ زَيْدٍ جَمْعًا فقَالَ:

مَنْ رَأَيْتَ المَنُونَ عَزَّيْنَ أَمْ مَنْ ... ذَا عَلَيْه مِنْ أَنْ يُضامَ خَفِيرُ"

فهل هو مجرد تجوز في الاستعمال(١)؟ أم تطور دلالي من الموت إلىٰ الدهر كما يقول بعض المستشرقين؟ هل هناك علاقة تصورية بين "القدر" و"المنية"؟ سنجيب عن هذا السؤال في التحليل الأنثروبولوجي بعد قليل.

وعموما، النتيجة المتوقعة لهذه الأفكار الكئيبة هو حياة "مُتعيّة بالأساس"(٢)، تتمثل في نظر إيزوتسو في "**تركيز حصري وكامل علىٰ النجاح الاقتصادي في العالم. لقد كانوا [الجاهليين] باختصار تجارا أذكياء وبارعين، ورجال أعمال ذوي أفق تجاري واسع، وليس لديهم رغبة علىٰ الإطلاق في معرفة شيء عن الحياة القادمة واليوم الآخر**"(٣).

وسادت "**نغمة عدمية عميقة، إنها عدمية أتت من قناعة شديدة**

---

(١) يقول التبريزي مثلا عن بيت أبو ذؤيب الهذلي: "فإن قيل: وجه الكلام أن يقال: والمنون ليس بمعتب، قلت: إن أريد بالمنون الدهر، فإنما اختلف اللفظان والمعنى واحد، وإن أريد المنية، فإنه لما كانت الأحداث كلها كانوا ينسبونها إلى الدهر، والمنية بعضها، فكأنها من مسببات الدهر وأفعاله، وإذا كان كذلك فالدهر إذًا يجب أن يرجع ويكف من فعله لا غيره" (شرح أبيات مغني البيب ٢/٢٠٩).

(2) Dalya Cohen-Mor, A Matter of Fate, p. 50

(٣) لاحظ أن إيزوتسو ينظر للثورة والمال نظرة غير رمزية، حيث يقول "موقف المكيين السلبي تجاه مفهوم البعث القرآني يمكن فهمه ببساطة في إطار عقلية رجل الأعمال هذه – لقد كانت النتيجة المباشرة لثقة هؤلاء التجار الناجحين بأنفسهم، أي (الاستغناء) ويعني حرفيا (اعتقاد المرء باستقلاله الذاتي العام)". وما قاله صحيح لكنه بُعد واحد في فهم رمزية المال في القرآن الكريم كما سيأتي.

الرسوخ بأنه لا يمكن أن يكون ثمة شيء بعد الموت"[1]. وورد في الشعر الجاهلي ما يشير صراحة إلىٰ هذا المذهب التشاؤمي مثل قول إياس بن الأرت:

هلُمَّ خَلِيلِي وَالْغوَايَـةُ قَدْ تُصبىٰ ... هَلُمَّ نُحَيِّ الْمُنْتشِـينَ مِـنَ الشَّرْبِ
نُسَـلِّ مَلاَمَـاتِ الرِّجَـال بِرِيَّـةٍ ... ونَفْرِ شُرُورَ الْيَوْمِ بِـاللَّهْوِ وَاللَّعْب

لـذلك يقـول تعـالىٰ: ﴿**اقْتَـرَبَ لِلنَّـاسِ حِسَـابُهُمْ وَهُـمْ فِـي غَفْلَـةٍ مُعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْـرٍ مِـنْ رَبِّهِـمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُـمْ يَلْعَبُونَ * لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَىٰ الَّـذِينَ ظَلَمُـوا هَـلْ هَـذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ**﴾. (الأنبياء ١ – ٣).

السؤال الآن:

هل وقف الجاهلي أمام تقلبات الدهر موقف العاجز المجبور دون أن يفعل شيئا؟ وإذا كان كذلك – كما يبدو ظاهريا من شعرهم الكثير جدا عن الدهر والموت – فكيف كانوا مستغنيين عن الله كما وصفهم القرآن الكريم؟ في الفقرة التالية سأقدم تحليلا أنثروبولوجيا لهذا التعارض الظاهري بين الموقفين، وفي ضوء هذا التحليل نقرأ الآيات القرآنية التي فُسّرت علىٰ أنها تصف المشركين

---

(١) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص١٥٠.

بالجبرية المحضة.

٢- الأنا المستغنية الانهزامية عند العرب والمشركين

(أ)- التحليل الأنثروبولوجي:

١- كيف جمع العرب بين الأنا المستغنية والأنا الانهزامية؟! كيف كان الإنسان "يؤوسًا كفوراً"؟ وكيف كان للمال رمزية للخلود؟ لا شك أن إجابة هذا السؤال تساعدنا في فهم القدر في الوثنية العربية بشكل خاص والوثنية بشكل عام.

إن وعي البشر بالطبيعة الفانية للإنسان والطبيعة الخالدة للإله (أو الآلهة في المجتمعات الوثنية) حاضر بما لا يحتاج إلىٰ دليل في التاريخ البشري، فبحكم التعريف الإنسان فان، كل من يسكن الأرض فان، لذلك سيطر القلق علىٰ الوثني بسبب هذه الحقيقة المظلمة عندما كان يختلي بنفسه (يتأبد)، وعلىٰ نحو أخف يسيطر القلق أيضا علىٰ الموحد، لكن بشكل آخر مختلف كليا، إذ أنه يقلق من حضور أعماله أمامه، فهو مؤمن بالخلود لكن قلِق من الحساب واليوم الآخر، ففي حالة الوثني والموحد يمثل الموت حالة شديدة من القلق، لكنه قلق واعظ في حالة الموحد في صورة حياة مختلفة نوعيًا. وسوف نهتم هنا فقط بالقلق الوثني من الموت.

أولاً: يختلف تصور الإنسان القديم للكون عن الإنسان

الحديث من أوجه كثيرة، والوجه المتعلق بموضوعنا هنا هو تقسيم الكون إلىٰ سماوي وأرضي، "**فقد كان الكون مقسما مفاهيميا إلىٰ السماوات والأرض، وأي رخاء ينبع من التفاعل المنتظم orderly بين الإثنين. وكان التفاعل بين السماوات والأرض، مثل التفاعل بين الذكر والأنثىٰ، واحدا من الأقطاب المبنية علىٰ بعضها التي ميزت رؤية العالَم لدىٰ الإنسان القديم** [لذلك كانت رؤية العالَم القديمة تنجيمية]. **هذه المبادئ المتعارضة والمتكاملة - اليمين واليسار، والنور والظلام، والقوة والضعف - قد مكّنت الإنسان القديم من رؤية الواقع "إحاطيًا** [أو دائريًا]**" من أجل السيطرة عليه. وكان الموت جزءا من ذلك، ويجب أن يتجسد علىٰ يد الإنسان القديم من أجل السيطرة عليه**"(١). ومن هنا نفهم لماذا نجد في الشعر الجاهلي تصور الأقدار علىٰ أنها محيطة بالمرء وقريبة منه للغاية، لأن هذا تابع لتصور السماوات المحيطة بالأرض و"القريبة منها" والمؤثرة فيها.

ثانيًا: لا يتصور الإنسان القديم الموت علىٰ أنه حدث في نهاية حياة الشخص، وإنما يتصوره كحقيقة مزعجة للغاية تتجلىٰ في بداية كل حدث، أو بعبارة أخرىٰ: "**مع كل توزيع نصيب موت، أو**

---

(1) Turner, C, 'Wealth as an immorality symbol in the Qur'an a reconsideration of the mal amwal verses.', The journal of Qur'anic studies., 8, 2006, pp. 58-83.

مع كل حدث مقدرً يتجسد في حياة الفرد موت"، ولأن التصور الجاهلي للحوادث الأرضية كان تنجيميا (دورات متعاقبة) كان يُنظر لحياة الشخص علىٰ أنها دورة تنتهي إذا بدأت، لأن **"موضع النجوم عند ميلاد الشخص يحدد مصيره"**[1]. وبعبارة فلسفية: بمجرد أن يولد الطفل يكون ناضجًا بما يكفي لأن يموت. لأن الموت (ما قبل وما بعد الحياة الأرضية، كأبد مطلق) محيط بالحياة الإنسانية القصيرة. وبهذا نفهم لماذا استعمل الشاعر الجاهلي كلمة المنايا والدهر بالتبادل كأنهما شيئا واحدا، بل إن كلمة المنايا مشتقة من الجذر السامي "مني"، ومعناه في السريانية والعبرية النصيب أو الحصة أو الجزء المقدَّر[2]. وفكرة دائرية الدهر واضحة في المعاجم، نكتفي بقول ابن فارس في "مقاييس اللغة": **" والدواري: الدهر؛ لأنه يدور بالناس أحوالا"**. ويلتقي مع هذا التحليل الفيلولوجي التحليل الأنثروبولوجي، إذ يفسر جاك لاوسون Jack N. Lawson ترادف كلمة القدر في اليونانية Moira مع كلمة الموت، فيقول: "من الطبيعي أن تكون القوة الإلهية المسؤولة عن الموت مسؤولة أيضا عن تخصيص فترة معينة من الحياة... في الواقع نجد آلهة القدر الثلاثة [الأقدار] Moirai حاضرة عند ميلاد

---

(1) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature, Stockholm: Alquist and Wiskell, 1964, p. 14

(2) S. Langdon, "The Semitic Goddess of Fate, Fortune-Tushe,". Journal of the Royal Asiatic Academy 1. 1930.

الشخص. هذه الآلهة موجودة كآلهة للقدر؛ وبهذه الصفة، تستقبل المولود الجديد، وتصبح سيدة مصيره حتىٰ يموت..وهذا يعني أن النهاية تُغْزل من البداية...وبالتالي يمكن أن ننظر إلىٰ الارتباط الذي لا مفر منه بين القدر -أو آلهة القدر- بالموت. ويمكن للمرء أن يفترض فقط أن الصورة التحت أرضية [الأرواح السفلية] والسلبية قد أتت كرد فعل للنهاية الضرورية لكل الأشياء الحية"(١).

يقول محمد عبد السلام: "**إن الشعراء الممثلين للبداوة والوثنية العربية لم يتصوروا الموت إذن علىٰ أنه مظهر خاص لظاهرة أعم، بل نظروا إليه باعتباره المآل النوعي للعالم الحي، وحدّدوه بحكم هذه الخصوصية ذاتها باعتباره انقطاعا للنفس الحيوي الذي يسري في الكائنات الحية**"(٢).

هذا هو الجانب الانهزامي عند الشخصية الوثنية باختصار شديد، فهل وقفت هذه الشخصية بلا رد فعل أو استباق؟ لا. أمام هذه الحياة الموحشة القصيرة التنجيمية من الطبيعي أن يحاول الوثني أن "يهرب من الموت"، وقد رصد وحلل الأنثروبولوجي إرنست بيكر ظاهرة "الهروب" تحليلا شهيرا، إذ يعتبر أن "حافز الخلود" عند الإنسان القديم هو ما أدىٰ إلىٰ ظهور الطقوس وتقديم

---

(1) Jack N. Lawson, The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia in the First Millennium, Towards an Understanding of Simtu. Wiesbaden, 1994, 7–8.

(٢) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص٨٠.

القرابين كتقنية ما للصمود أمام تقلبات الحياة، أو بعبارة أقوىٰ: للتحكم في القدر والحياة. ومن هنا نفهم لمَ كان جمع المال رمزا للخلود، لأن الجامع، كما يذهب بيكر، يُبعد شعور القلق من الموت بأكبر قدر ممكن، لأن معه ما يتقرب به، ويذبح به. وعلىٰ المستوىٰ الجماعي فالطقوس والقرابين هي ما تنظم حياة القبيلة، وتعطي للفرد "قوة" القبيلة التي يرثها عن أجداده، وفي هذه المجتمعات "**تتدفق القوة غير المرئية من بَركة الأسلاف والأرواح**"، فالمال ليس رمزا للقوة المادية فقط، وإنما هناك تلازم بين القوة المادية والروحية، إذ أن "**القوة غير المنظورة كانت تُعتبر شكلا من أشكال الثروة المنظورة**"، إذ كانت القوة غير المنظورة للكون "**تُستدعىٰ من أجل تعزيز ذلك الرخاء والازدهار** [المادي]"(١). إن امتلاك القوة يلازمه الشعور بالاستغناء عند الشعوب القديمة لخصوبة انفعالهم، لأن القوة – كما يعتبرها بيكر – رمز للقداسة لأنها مستمدة من الرغبة في الخلود(٢)، قال تعالىٰ في قوم عاد، جبابرة الأرض: ﴿**أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ**﴾ (الشعراء ١٢٨ - ١٣٠)، وفي المقابل أنكر بنو إسرائيل أن يكون طالوت ملكا بتعيين الله بعد طلبهم للملكية، لأنه "**لم يؤت سعة من**

(1) Turner, C, 'Wealth as an immorality symbol in the Qur'an.

(٢) المرجع السابق.

المال"، فهو بشري غير مقدس، وهي نفس حجة أجيال الوثنية في القرآن لكن بأشكال مختلفة من "المال".

وقد رصد أكثر من باحث هذا الدافع الأناني لا الديني لقرابين وطقوس العرب قبل الإسلام، فمثلا يقول إدوارد سالزبوري: "رغم أن العرب لهم آلهة لها أسماء، وكانت تماثيلها منتصبة في الكعبة، وقاموا بطقوس قربانية، إلا أنه من الواضح أن ما كان يحركهم ليس روح التقوىٰ الدينية: عندما يكونون في مرحلة قصوىٰ من إدراك الضعف البشري، يبدو أنه لم يكن في اعتبارهم أي مفهوم عن كونهم في أيدي إله، أو آلهة، قد تستجيب لهم بالطاعة وتقديم القرابين، وإنما كانوا شاعرين بخوف من شر مرتقب غير محدد لقدر أعمىٰ لا يُدفع"(١).

ويقول محمد عبد السلام: "إن الآلهة بدورها لم تكن تهيمن علىٰ العالم، وإنما كانت مجرد حماة بإمكان كراماتها أن تحصنه [أي العربي الوثني] ضد البعض من إصابات القدر، وكان يسعىٰ بواسطة عبادته لها أن يضمن حمايتها له فحسب"(٢). ويرىٰ محمد المختار العبيدي أن الوثنية نفسها نتيجة للخوف من الدهر، يقول:

---

(1) E. Salisbury, "Materials for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will: Compiled from Original Sources," JAOS 8, 1866.

(٢) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص٤٧.

"وبقدر ما يخاف الجاهلي من الدهر الغامض عبد الآلهة وقدسها. لذلك كثرت الآلهة في الجاهلية وكاد يكون لكل بيت صنم يعبده أهل ذلك البيت زيادة علىٰ الآلهة المشتركة المعروفة وهي اللات والعزىٰ ومناة. فتعدد الآلهة قديما إنما كان سببه حاجة الإنسان إلىٰ قوة قاهرة.. تقيه شر الكوراث والمصائب، فلم يعبدها لذاتها بقدر ما عبدها لكونها في نظره الدرع الواقي من الأخطار والشرور، والحِرْز الذي يتحرز به مما قد يلحق به من أذىٰ مع كر الدهور"(١).

ويدلل علىٰ ذلك باقتران لفظ "دهر" عند العرب في الجاهلية بكلمة "ريب".

فكل ما كان يفعله العرب من عبادة إنما كان بسبب الحماية من الدهر المريب، لأن :

"الدهر ومرادفاته ترد غالبا مسبوقة بكلمة "ريب" (التهديد أو الهجمات الغادرة). فالقدر إنما يتم الإحساس به وكأنه قوة محدث للاضطراب"(٢).

لقد كانت هذه العبادة تدور حول الشخص نفسه وليس الإله، فهي عبادة أقرب إلىٰ "شهوة للخلود" من كونها عبادة مستحقة.

---

(١) محمد المختار العبيدي، الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد ٢٥، ص٩٤.

(٢) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص٧٥ .

حتىٰ الاضطرار إلىٰ الله في الأوقات العصيبة مثل الغرق[1]، رغم الإخلاص لله فيه، كان بمثابة آخر "طقس" يمكن القيام به ولا بديل له.

في النهاية كان هناك ديناميكية بين الشعور الانهزامي أمام المصائب الحياتية ومحاولة المقاومة بطقوس وثنية، حتىٰ الموت، الذي يصاحبه الشعور الانهزامي الأكبر، قد حاول الجاهلي أن يقاومه بسيرة حسنة أو طقس أو صدقات أو تمائم، لكنه يعلم محدودية ما يقوم به، وكما يقول أبو ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيتَ كل تميمةٍ لا تنفعُ

٢- هل العرب فقط كانوا "جبريين"؟

علىٰ عكس ما هو شائع فإن تصور العرب للقدر لم يكن مفهوما عربيا فقط يرجع للبداوة وغير ذلك من التفسيرات البيئية الشائعة عند معظم المستشرقين وكثير من الحداثيين، وإنما كان مفهوما إنسانيا (موروثا عن الأنبياء في تصورنا الإسلامي)، وُجد عند

---

(١) قال تعالى: ﴿هوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِين * فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس ٢٢-٢٣).

الشعوب القديمة بلا أي إشكال. وسأمثل لذلك ببعض الأمثلة من الحضارات الأشهر، وسأكتفي بملامح القدر عند هذه الحضارات التي اتفق عليها الباحثون أو هناك شبه إجماع عليها، متجاوزا تماما الخلافات التفصيلية.

لنبدأ بالحضارة المصرية القديمة، إن أول ما يلفت نظرنا في تصور الحضارة المصرية أنه "**في ضوء فكرة المصري عن الإله من الطبيعي أن يكون الإله الأصلي – الخالق – إله السماء هو الذي يقرّر [يكتب المصير]..بل إن الفعل š'.y [يقدّر] يميل إلىٰ أن يُؤخذ بمعنىٰ (يخلق)**"، فهناك علاقة دلالية أصيلة بين الخلق والتقدير (١). نجد أيضا أن الفعل š'.y "**يرتبط خصيصا بما يكفي بـ (الإله)**". وكما هو الحال مع العرب، فإن الفعل يأتي كثيرا مع الموت، وأحيانا يُذكر مجردا وأحيانا يذكر مع الإلهة(٢). وهذا يتسق مع ملاحظة أحد المتخصصين في الدين المصري القديم أنه "**لا شيء يأتي بدون الإله**"، وهذه الملاحظة توضح "**المنزلة السيادية للإله في الفكر والاعتقاد المصري. فكما أن الإله (أو الآلهة) يظهر كـ (رب الحياة)، و(رب الزمن أو الأزمان)..إلخ، يظهر أيضا ملقبا بـ (سيد**

---

(١) ليس في المصرية القديمة فقط، ولا في اللغة العربية فقط، بل في لغات أخرى بعيدة، ففي الفلكور الفنلندي القديم يُستخدم الفعل louda (يخلق) بمعنى يقدّر ويحدّد.

(2) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, p. 36

القدر)...فهو يمد مدة الحياة، ويقصرها، ويضيف في القدر إلىٰ من يحب"[1]. وكانت إيزيس هي إلهة القدر، وفي بعض النصوص يطابَق بينها وبين الشعرىٰ اليمانية، ونلاحظ هنا مفهوم الدهر وارتباطه بالمصير، لأنه "**بالنسبة للمصريين فإن نجم الشعرىٰ بسبب إشراقه الشمسي، يؤدي بحد ذاته إلىٰ نهوض النيل ومعه بداية العام الطبيعي. وهكذا ارتبط النجم ارتباطا وثيقا بمصير مصر من جميع الجوانب**"، وكان يقال لإيزيس أنتِ مَن "**تَطيلُ سنوات مَن يطيعها ويحفظ أمرها للأبد**"[2].

اعتقد قدماء اليونان بـ "الجبر"، وهو "**اعتقاد قبل تاريخي أصله الدين الهومري**"، وهذه القوة المتحكمة في الطبيعة "**غير شخصية، ولذلك لا يمكن أن تناسب دينا شعبيا لأنها لا تهب الخير ولا الشر وفقا للاستحقاق**"[3]. كانت كلمة moira هي المستخدمة للتعبير عن النصيب والقدر والتخصيص والموت والغضب الإلهي وآلهة القدر (أما الإنجليزية fate فهي مستمدة من اللاتينية ولا تحمل دلالة الكلمة اليونانية)، وهي قد استخدمت بأكثر هذه المعاني في إلياذة هوميروس (لأنها تتحدث كثيرا عن الموت وعن الدور

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

(3) Jack N. Lawson, The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia in the First Millennium, p. 9

البطولي أو المخصص المكتوب لشخص بعينه)، وفي دراسة رائدة لـ B. F. Dietrich بعنوان (الموت، والقدر، والآلهة Death, Fate and Gods) يذكر فيها أن في ٣٠ موضع (من أصل ٧٤ موضع جاءت فيها كلمة moira) جاءت الكلمة بمعنىٰ الموت أو قريبة للغاية من معنىٰ الموت. وكثيرا ما استُخدمت الكلمة مع كلمة thanatos (الموت)، مما يوحي بالترادف. ووصف المؤلف أيضا الطبيعة التدميرية والشريرة والمميتة للكلمة. ويفسر ذلك بأن الـ moira في الأصل كانت هي ما يضمن أن هلاك كل فرد أمر مؤكد[١]. إن التشابه بين الحالة العربية والحالة اليونانية مركزي وواضح، فإن صحت تهمة أن الفرد في الشعر الجاهلي لا يتمتع بقدر من "الحرية" – وهي تهمة تقوم علىٰ فهم خاطئ – فإن هذه التهمة يمكن أن تُوجَّه أيضا إلىٰ الفرد في الإلياذة، فـ "**بالنسبة للقدر والإنسان في شعر هومر، من الواضح أن قدر كل فرد هو خارج تحكمه الشخصي إلىٰ حد كبير**"[٢]. أو كما يقترح صراحة برونو سنل Bruno Snell (وهو اسم كبير في دراسة الكلاسيكيات الإنسانية، ولا سيما اليونانية) أن "**الآلهة أو تأثير الظروف هي من تسبب الاختيارات التي يقوم بها الأبطال الهومريين**"[٣]. كذلك لا

(١) المرجع السابق، ص١٢

(٢) المرجع السابق، ص٢٥

(3) Sullivan, S. D., Psychological Activity in Homer: A study of Phren, Ottawa, 1988, p. 9

يختلف مفهوم القدر أو "الجبر" في حضارة بلاد الرافدين القديمة، بل هي مليئة بالتفاصيل أكثر من غيرها، لكن هذه التفاصيل لا تهمنا في بحثنا[1].

بجانب هذا الحضور الواضح لمفهوم القدر عند الشعوب القديمة فإن مسؤولية الإنسان عن أفعاله واضحة أيضا، ففي الأدب المصري القديم (مثل تعاليم بتاح حتب وقصة سنوحي)، نجد ما يؤكد مسؤولية الفرد عن أفعاله الشريرة وليس الإله الخالق[2]، وفيما يتعلق بقدماء اليونان تقول شيرلي سليفان (بروفسور الكلاسيكيات اليونانية): "**تحليل فقرات معينة [من الإلياذة] يشير إلى أن شكل ما من الاختيار الحر متضمن في المسؤولية الأخلاقية عن الاختيار كان ممكنا للشخص الهومري**"[3]. وتقول سليفان: "**رغم أن الإنسان الهومري كان معرضا تماما للتأثيرات الخارجية، إلا أنه يبدو أنه كان**

---

(١) لاطلاع مفصل على مفهوم القدر simtu عند هذه الحضارة انظر الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا المرجع:

Jack N. Lawson, The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia in the First Millennium, Towards an Understanding of Simtu. Wiesbaden, 1994

(٢) انظر الدراسة الموسعة التي تهتم بالمفاهيم الأنثروبولوجية والدينية المرتبطة بالمسؤولية الفردية مثل "القلب":

Maulana Karenga, Maat, the moral ideal in ancient Egypt: a study in classical African ethics.ch. 6.

(3) Sullivan, S. D., Psychological Activity in Homer, p. 9

لديه شعور ما بمسؤوليته الشخصية وحرية في فعله..وهذا الشعور علىٰ الأرجح ليس شيئا قد حلَّله أو فحصه، وإنما يبدو أنه كان موجودا كفاعل في سلوكه. إن قدرته علىٰ الاختيار ربما كان أمرا اعتبره ببساطة من المسلمات...الشخص نفسه يبدو أنه كان مشاركا بشكل ما في كل من عملية الاختيار والفعل الناتج. ومن المؤكد أن هذه العملية معقدة وغامضة في طبيعتها، لكنها تظل تشير إلىٰ قدرة الإنسان الهومري علىٰ المشاركة فيها. علىٰ ما يبدو، هو كان ينظر في الاحتمالات الممكنة، وقدرته علىٰ الاختيار من بينها يبدو أن الآخرين [من حوله] كانوا يفترضونها. ومن ثم، فإن القرار أو الاختيار، لا يبدو خارج نطاقه بالكلية"(١). بالإضافة إلىٰ ذلك، فإن الطبيعة التشاؤمية العدمية - التي كانت عند العرب وغيرهم، في مقابل بعض الحضارات التي كان لديها طبيعة تفاؤلية مع الجبر - لم تمنع من الإيمان بفاعلية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، ففي تصنيف بليكر C. J. Bleeker للاعتقاد بالجبر/ القدر قديما وحديثا، الذي يصنف فيه الأدب الإسكندنافي البطولي والأدب اليوناني القديم علىٰ أنهما يمثلا اعتقادا تشاؤميا بالمصير، يعتبر بليكر أنه يظل هناك مساحة صغيرة للفاعلية الإنسانية، وأن "إنجاز الإنسان يلعب دورا معينا، رغم كل شيء"(٢). فالحاصل أن القدر

---

(١) المرجع السابق، ص١٠.

(2) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, p. 86

والمسؤولية مفهومان إنسانيان كانا يعملان بجانب بعضهما في حياة الإنسان القديم دون محاولة صياغتهما.

أختم هذا التحليل الأنثروبولوجي بلفت النظر إلىٰ أنه في ضوء أن هذه الشعوب القديمة قد ربطت بين القدر وإله أو حتىٰ آلهة، فإن وصف مونتجمري وات للقدر عند العرب بأنه غير شخصي impersonal غير دقيق إن كان معناه أن القدر لا تعلق له بالله وبإله نجمي ما، لأن الأقرب أن العرب أيضا قد أشركت بإله يمثل القدر، **"وهو يلتقي مع (مناة) التي قد يمكن اعتبارها، ضمن هذه الفرضية، لا بمثابة ربة الحظ فحسب، بل بمثابة إلهة الموت أيضا"**[١]. وبالطبع كانت العلاقة عندهم بين هذا الإله وغيره من الآلهة غامضة، والعلاقة بينه وبين صاحب القدر الأعلىٰ (الله) أكثر عماء، لذلك كان مفهوم "قدر الله" عندهم مشوشا وضعيفا للغاية علىٰ المستوىٰ السلوكي.

ب- التحليل النصي:

في ضوء ما سبق يتبين أن اتهام الدراسات الغربية وبعض الدراسات العربية للعرب بأنهم جبريّ الطبيعة (ثم سادت هذه الطبيعة بعد الإسلام) غير صحيح علىٰ الإطلاق وظلم بلا مبرر. وقد قلنا أن الوصف المناسب لتعامل الجاهلي مع العالَم هو الأنا

---

(١) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص٧٧.

المستغنية-الانهزامية، وهي بطبيعة الحال تفترض على نحو غير نظري شعورا بما يسمى "إرادة حرة"، بل يمكن أن نقول إنها تفترض شعورا زائدا بإرادة حرة، فكيف يمكن أن يقال عن العرب أنهم جبريون بمعنى إنكار الفاعلية؟!

بقي استدلال مشهور جدا وقديم على جبرية العرب من بعض آيات القرآن الكريم، وهذه الآيات هي:

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام ١٤٨- ١٤٩).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ * وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ * إِنْ تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (النحل ٣٥- ٣٧).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ

مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ * أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ (الزخرف ٢٠- ٢١).

في الواقع، المتبادر للذهن لدىٰ معظم من يقرأ هذه الآية هو أنها تتحدث عن احتجاج من المشركين بالقدر، فمضمون الكلام علىٰ ذلك هو أن الجاهليين كانوا جبريين يحتجون بالحتمية علىٰ عدم هدايتهم، ويتنصلون من التكليف بهذه الحتمية. وأول من قال بذلك المضمون فيما أعلم هو القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، إذ يقول: **"قد روي عن الحسن البصري**[١] رحمه الله أنه كان يقول: (إن الله **بعث محمدا صلىٰ الله عليه وسلم إلىٰ العرب وهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم علىٰ الله ويقولون إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به، فقال عز وجل ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾**"[٢]. ثم تابعه بعض المفسرين وفهموا الآيات علىٰ أنها احتجاج بالجبر وأن العرب جبرية، ثم أخذوا في تبرير المسؤولية الإنسانية والحرية، وعلىٰ رأس هؤلاء المفسرين: الزمخشري والرازي، حيث يستشهد الزمخشري بما نسبه القاضي عبد الجبار إلىٰ الحسن ويفهم الآيات كلاميا (علىٰ

---

(١) وما نسبه للحسن بلا إسناد لا قيمة له ولم أجده منسوبا أصلا في كتب التفسير، لذلك لن أنشغل به.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، ٣٢٩/٨.

المذهب الاعتزالي) على النحو التالي: "**يعنون بكفرهم وتمردهم أن شركهم وشرك آبائهم، وتحريمهم ما أحل الله، بمشيئة الله وإرادته. ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك، كمذهب المجبرة** [يقصد أهل السنة] **بعينه**"(١). ويقول الفخر الرازي: "**فالحاصل: أنه تعالىٰ حكىٰ عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالىٰ في إبطال نبوة الأنبياء، ثم إنه تعالىٰ بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل؛ فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء، وعلىٰ هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد إلىٰ تمسككم بثبوت المشيئة لله علىٰ دفع دعوة الأنبياء فيكون الحاصل: أن هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل علىٰ أن القول بالمشية باطل**"(٢). وسأقدم الآن تحريرا لغويا وأثريا لكلمة "شاء" في القرآن الكريم وفي آثار السلف، وهذا التحرير الذي يمكننا من فهم الآية بشكل صحيح، وأثري مهم جدا في بحثي، وسأعتمد عليه عند الحديث عن القدرية الأوائل.

عادة ما يرادف أهل العلم بين المشيئة والإرادة، سواء في اللغة العربية أو في استعمال القرآن الكريم، لكن ذهب قلة من أهل العلم إلىٰ إثبات أن هناك فرقا دقيقا بين كلمة "شاء" وكلمة "أراد"،

---

(١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ٧٧/٢.

(٢) التفسير الكبير، ١٧٤/١٣.

وسنستقرئ هنا استعمال القرآن الكريم للكلمتين.

- جاء في لسان العرب: **"المشيئة: الإرادة. شئت الشيء أشاؤه شيئا ومشيئة ومشاءة ومشاية: أردته"**.

وهكذا لم تفرق معظم المعاجم بين المشيئة والإرادة، لكن نجد بعض المعاجم تشير إلىٰ نوع ما من اختلاف الأصل، ففي تاج العروس: **"قال الجوهري: المشيئة: الإرادة.. وأكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما، وإن كانتا في الأصل مختلفتين فإن المشيئة في اللغة: الإيجاد، والإرادة: طلب"**.

ويفصل ذلك الراغب الأصفهاني فيقول: **"والمشيئة عند أكثر المتكلمين كالإرادة سواء، وعند بعضهم: المشيئة في الأصل: إيجاد الشيء وإصابته، وإن كان قد يستعمل في التعارف موضع الإرادة، فالمشيئة من الله تعالىٰ هي الإيجاد، ومن الناس هي الإصابة، قال: والمشيئة من الله تقتضي وجود الشيء، ولذلك قيل: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، والإرادة منه لا تقتضي وجود المراد لا محالة، ألا ترىٰ أنه قال: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، وما الله يريد ظلما للعباد، ومعلوم أنه قد يحصل العسر والتظالم فيما بين الناس، قالوا: ومن الفرق بينهما أن إرادة الإنسان قد تحصل من غير أن تتقدمها إرادة الله، فإن الإنسان قد يريد أن لا يموت، ويأبىٰ الله ذلك، ومشيئته لا تكون إلا بعد مشيئته لقوله: وما تشاؤن**

إلا أن يشاء الله" . وظاهر تبويب البخاري "باب في المشيئة والإرادة: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقول الله تعالىٰ: (تؤتي الملك من تشاء)، (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله)، (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء). قال سعيد بن المسيب، عن أبيه: نزلت في أبي طالب {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}" أنه يفرق بين آيات المشيئة وآيات الإرادة..

وفيما يلي تتبع استقرائي يصحح قول من قال بالفرق إجمالا، ويحاول أن يعبر وصفيا عن هذا الفرق.

- جاءت كلمة "شاء" ومشتقاتها في ما يقرب من مائتي موضع في القرآن الكريم، وبتتبع هذه المواضع، من خلال "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، يبدو أن الكلمة الأقرب لمعنىٰ المشيئة هي "التقدير، والقدرة، والاستطاعة، والقضاء، والحكم"، فهذه المعاني أساسية للكلمة (والرغبة معنىٰ ثانوي)، وهي كذلك في معظم القرآن الكريم، إذ ليس في القرآن الكريم استعمال واحد لكلمة شاء في ما ليس مقدورا عليه. وفيما يلي أهم الأدلة علىٰ ذلك:

• فرّق القرآن الكريم بين المشيئة والرضا تفريقا واضحا، فقال تعالىٰ: **﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ**

بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ﴾ (النجم ٢٦). وإلا فما فائدة كلمة "ويرضىٰ" إذا كانت المشيئة هي الرغبة (الإرادة)؟[١]

• هذا المعنىٰ للمشيئة يتفق مع أصلها اللغوي، وهو الإيجاد كما نبه بعض أهل اللغة والكلام[٢].

• لا يمكن فهم الآيات التي تقرر هداية وإضلال الله لمن شاء بمعنىٰ الرضا أو الرغبة، كما في قوله تعالىٰ: **"ولو شاء لهداكم**

---

(١) حاول الرازي الإجابة عن هذا السؤال فقال: "لمن يشاء كان المكلف مترددا لا يعلم مشيئته فقال: ويرضى ليعلم أنه العابد الشاكر لا المعاند الكافر، فإنه تعالى قال: إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم [الزمر: ٧] فكأنه قال: لمن يشاء ثم قال: ويرضى بيانا لمن يشاء، وجواب آخر على قولنا: لا تغني شفاعتهم شيئا ممن يشاء، هو أن فاعل يرضى المدلول عليه لمن يشاء كأنه قال ويرضى هو أي تغنيه الشفاعة شيئا صالحا فيحصل به رضاه كما قال: ويرضى هو أي تغنيه الشفاعة وحينئذ يكون يرضى للبيان لأنه لما قال: لا تغني شفاعتهم إشارة إلى نفي كل قليل وكثير كان اللازم عنده بالاستثناء أن شفاعتهم تغني شيئا ولو كان قليلا ويرضى المشفوع له ليعلم أنها تغني أكثر من اللازم بالاستثناء، ويمكن أن يقال ويرضى لتبيين أن قوله يشاء ليس المراد المشيئة التي هي الرضا، فإن الله تعالى إذا شاء الضلالة بعبد لم يرض به، وإذا شاء الهداية رضي فقال: لمن يشاء ويرضى ليعلم أن المشيئة ليست هي المشيئة العامة، إنما هي الخاصة" (التفسير ٢٥٧/٢٨)، ومن الواضح أن إجابته تحاول تفريغ معنى "الرغبة" من كلمة "يشاء"، لكن لماذا لم يستخدم القرآن كلمة لا علاقة لها بالرغبة إذا كانت الرغبة غير مقصودة؟ هذا شيء لا يجيب عنه الرازي، أما على التحرير أعلاه فالآية واضحة بدون أي تفريغ، وما يستدل عليه الرازي يكون مباشرا وليس استدلالا.

(٢) انظر مادة "شيء" في "المفردات في غريب القرآن" للراغب الأصفهاني.

أجمعين"، فشاء هنا لا تعني "لو رضي"، لأن الله لا يرضىٰ لعباده الكفر ولا يرغب في أن يكفر أي أحد.

• تفسير السلف الصريح لكلمة "شاء" بمعنىٰ "قدر" كما سيأتي الآن عن ابن عباس ومجاهد.

أما كلمة الإرادة فجميع هذه المعاني "التقدير، والقدرة، والاستطاعة، والقضاء، والحكم" ليست معاني أساسية للكلمة، فالإرادة في الاستعمال القرآني لا تستلزم القدرة أو التحقق، مهما كانت الإرادة قوية فيما يظهر من السلوك. وإنما المعنىٰ الأساسي هو الرغبة (باختلاف درجاتها). والمثال الواضح جدا علىٰ كونها لا تستلزم القدرة هو إرادة فرعون استفزاز موسىٰ عليه السلام وبني إسرائيل من الأرض، وهو لم ينجح بالطبع، قال تعالىٰ: "**فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا**". بالمثل محاولة قوم إبراهيم إحراقه عليه السلام، قال تعالىٰ: "**فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين**". وبالمثل قول الله عن الكافرين: "**كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق**". وقوله تعالىٰ " **يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبىٰ الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون**". وهذا ليس معناه أن كلمة الإرادة تنفي الاستطاعة أو التحقق (لكن لا تفيد وجوب أي منهما)، فمن الممكن أن نجد الكلمة مستعملة مع فاعل قادر مستطيع، مثل قول

الله تعالىٰ: "**ومن أراد الآخرة وسعىٰ لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا**". وقوله تعالىٰ – وهو القادر علىٰ كل شيء – بعد أحكام الصيام "**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**"، وقوله تعالىٰ "**ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم**"، فالرغبة في هذه الأمثلة لا تنفي القدرة بالطبع. إذن، المشيئة تستلزم القدرة والتحقق ولا تستلزم الرغبة، أما الإرادة فتستلزم الرضا لكن لا تستلزم القدرة والتحقق. وعلىٰ ذلك: عندما يكون الشيء أو الفعل مقدورا عليه قطعا ومرغوبا فيه يمكن استعمال المشيئة (أو مرادفاتها مثل القدر والقضاء) والإرادة بالتبادل، كما في قوله تعالىٰ: "**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**" وقوله تعالىٰ: "**هو الذي يحيي ويميت فإذا قضىٰ أمرا فإنما يقول له كن فيكون**".

إن النتيجة المنطقية لهذا التحرير اللغوي هو فهم آية "**سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا**" (وأخواتها) علىٰ أنها نفي نفسي–سلوكي لقدرة الله عليهم وقدره، فمعنىٰ قولهم لو قَدِر الله أو لو قدّر الله ما أشركنا، فهو نفي لسلطة الله عليهم، وبهذا فسر ابن عباس هذه الآية بإسناد صحيح عنه، فقد أخرج الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، أن رجلا قال لابن عباس: إن ناسا يقولون: إن الشر ليس بقدر، فقال ابن عباس: "**فبيننا وبين أهل القدر**

هذه الآية: {سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا} [الأنعام: ١٤٨] حتىٰ {فلو شاء لهداكم أجمعين} [الأنعام: ١٤٩]".[١]

نلاحظ هنا أن ابن عباس يحتج علىٰ القدرية (المنكرين سلوكيا وانفعاليا لقدر الله) بالآية، أي أنه يثبت القدر بالآية، ومن ثم فالآية تخاطب قوما عندهم علىٰ الأقل شك (مرة أخرىٰ، ليس شكا ميتافيزيقيا) في قدر الله وقدرته، وإلا ما كان لاحتجاج ابن عباس رضي الله عنه معنىٰ. وفي تفسير قول الله عز وجل: **"وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون"** يسند الطبري قول مجاهد: **"قوله (إن هم إلا يخرصون): ما يعلمون قدرة الله علىٰ ذلك"**[٢]. يؤكد هذا التفسير أيضا ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: **"جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم في القدر، فنزلت {يوم يُسحبون في النار علىٰ وجوههم ذوقوا مس سقر، إنا كل شيء خلقناه بقدر}** [القمر: ٤٩]"[٣]. فهنا من الواضح أن هؤلاء المجادلين كانوا ينازعون في شيء ما – علىٰ الأقل – متعلق بالقدر، لا من حيث المفهوم، وإنما من حيث الانفعال، فقدرة الله لم تكن حاضرة في حياتهم عمليا. ويؤكد هذا أيضا أن آيات **"لو شاء الله ما**

---

(١) مصنف عبد الرزاق الصنعاني، المجلس العلمي بباكستان، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، أثر رقم: ٢٠٠٧٣.

(٢) تفسير الطبري ٥٨٣/١٢.

(٣) صحيح مسلم، حديث رقم ٢٦٥٦.

أشركنا" لو كانت احتجاجا من المشركين بالجبر لوجدنا ردا قرآنيا بمسؤولية الشخص وبحمله للأمانة أمام الله، لكن الواقع ليس كذلك، فالردود إثباتية للقدر وليس للمسؤولية! فقوله تعالىٰ "**فلو شاء لهداكم أجمعين**" لو كان خطابا لجبريين لكان تأكيدا علىٰ جبريتهم، وقوله "**فهل علىٰ الرسل إلا البلاغ المبين**" لا يناسب من ينكر المسؤولية أصلا، وإنما يناسب من يرفض الرسل والرسالة، من يكتفي برسالة الطبيعة التي مفادها أن كثرة المال والولد علامة علىٰ رضا الله عن التشريعات والفواحش الوثنية. وهذه النقطة تحتاج إلىٰ توضيح أكثر لأنها مهمة في بحثي:

ذكرتُ أن المشيئة معناها المركزي هو التقدير والقدرة ونحو ذلك، وأن معناها الثانوي هو الرغبة أو الرضا، فهل هذا المعنىٰ الثانوي حاضر أيضا في الآية؟ نعم، لأن الفصل بين القدر والرضا لم يكن حادا عند الجاهليين، فهما مرتبطان بشدة دلاليا ومفاهيميا، تذكر مثلا أنهم يعتبرون بسط الرزق "القدر" علامة علىٰ حسن الجزاء الأخروي "رضا الله"، يقول الإمام الطبري في تفسير {سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتىٰ ذاقوا بأسنا}: "**يقول جل ثناؤه: (سيقول الذين أشركوا)، وهم العادلون بالله الأوثان والأصنام من مشركي قريش (لو شاء الله ما أشركنا)، يقول: قالوا احتجازا من الإذعان للحق بالباطل من الحجة، لما تبين لهم الحق،**

وعلموا باطل ما كانوا عليه مقيمين من شركهم، وتحريمهم ما كانوا يحرمون من الحروث والأنعام، علىٰ ما قد بين تعالىٰ ذكره في الآيات الماضية قبل ذلك: (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا) ، وما بعد ذلك: لو أراد الله منا الإيمان به، وإفراده بالعبادة دون الأوثان والآلهة، وتحليل ما حرم من البحائر والسوائب وغير ذلك من أموالنا، ما جعلنا لله شريكا، ولا جعل ذلك له آباؤنا من قبلنا، ولا حرمنا ما نحرمه من هذه الأشياء التي نحن علىٰ تحريمها مقيمون، لأنه قادر علىٰ أن يحول بيننا وبين ذلك، حتىٰ لا يكون لنا إلىٰ فعل شيء من ذلك سبيل: إما بأن يضطرنا إلىٰ الإيمان وترك الشرك به، وإلىٰ القول بتحليل ما حرمنا، وإما بأن يلطف بنا بتوفيقه، فنصير إلىٰ الإقرار بوحدانيته، وترك عبادة ما دونه من الأنداد والأصنام، وإلىٰ تحليل ما حرمنا، ولكنه رضي منا ما نحن عليه من عبادة الأوثان والأصنام، واتخاذ الشريك له في العبادة والأنداد، وأراد ما نحرم من الحروث والأنعام، فلم يحل بيننا وبين ما نحن عليه من ذلك. قال الله مكذبا لهم في قيلهم: "إن الله رضي منا ما نحن عليه من الشرك، وتحريم ما نحرم" = ورادا عليهم باطل ما احتجوا به من حجتهم في ذلك (كذلك كذب الذين من قبلهم) ، يقول: كما كذب هؤلاء المشركون، يا محمد، ما جئتهم به من الحق والبيان، كذب من قبلهم من فسقة الأمم الذين طغوا علىٰ ربهم ما جاءتهم به أنبياؤهم من آيات الله وواضح حججه، وردوا عليهم

نصائحهم = (حتىٰ ذاقوا بأسنا)، يقول: حتىٰ أسخطونا فغضبنا عليهم، فأحللنا بهم بأسنا فذاقوه، فعطبوا بذوقهم إياه، فخابوا وخسروا الدنيا والآخرة"[١]. هنا الإمام يتفق مع تفسير ابن عباس ومجاهد والمعنىٰ اللغوي الأساسي لكلمة "شاء"، ويرصد أيضا الارتباط العقلي بين المشيئة والرضا عند المشركين، بدون أن يقول أبدا إن العرب كانوا جبريين محتجين بالقدر كما فهم القاضي عبد الجبار (ومن تابعه من أهل العلم من المفسرين). فالوثنيون العرب يقرون بأن الله قادر علىٰ إبعادهم عن أوثانهم لكن في نفس الوقت هم مكذبون بذلك عمليا، فهم لا يعلمون (عمليا) قدرة الله علىٰ ذلك، كما لا يعلمون (عمليا) أن الله خلق السماوت والأرض، و العبرة في القرآن - كما ذكرنا - بالسلوك والشعور وليس بمجرد الإقرار النظري.

أخلُص من هذا الفصل التأسيسي إلىٰ النقاط التالية التي هي مركز بحثي وأساسه:

- نفي القدر عند العرب كان عمليا (انفعاليا-سلوكيا) وليس مفهوميا، فقد كانوا يقرّون بقدرة الله كما كانوا يقرون بوحدانية الله إن سُئلوا عن الإله الحق.

---

(١) تفسير الطبري ٢٠٨-١٢/٢٠٩.

- القرآن يخاطب قوما مقرين بالتوحيد والقدر من حيث الأصل (مقرين إبستمولوجيا)، لكنهم علىٰ مستوىٰ الحياة منكرين للتوحيد والقدر، والعبرة في القرآن بالسلوك العملي المستقر والانفعال الحار وليس بالأصل الميتافيزيقي أو الإبستمولوجي البارد.

- من الخطأ الصريح وصف المستشرقين للعرب بأنهم كانوا جبريين هكذا بإطلاق، ومن الخطأ أيضا قصر هذا الوصف علىٰ العرب فقط، فقد رأينا أن حضارات شهيرة أخرىٰ كانت تؤمن بالجبر الذي يقصده المستشرقون.

- من الصحيح أن نَصِف العرب بأنهم كانوا يؤمنون بالقدر بمعنىٰ اعترافهم بالقدر واستخدامه سلوكيا أحيانا في تعزية النفس، كما كانوا يؤمنون بالله والخلق وله تجليات ضعيفة للغاية في حياتهم (مثل الحلف بالله والذبح له)، ومن ثم وصفهم الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله "**لقد كان ذَكَرَهُ في الجاهلية الجهلاءُ يتكلمون به في كلامهم وفي شعرهم، يعزون به أنفسهم علىٰ ما فاتهم**"، وهذا التكلم بالقدر والتعزي به هو الإيمان بالقدر، كما أن الاعتراف بأن الله هو الخالق والرازق هو الإيمان بالله، يقول التابعي الجليل عكرمة في تفسير قوله تعالىٰ: {وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون} (يوسف: ١٠٦): "**يسألهم من خلقهم؟ ومن خلق السماوات والأرض؟ فيقولون الله، فذلك إيمانهم وهم**

يعبدون غيره"[1]، ويقول العالم الكبير أحمد ين يحيىٰ بن ثعلب: **"لا أعلم عربيًا قدريًا قيل له: أيقع في قلوب العرب القول بالقدرة قال: معاذ الله ما في العرب إلا مثبت القدر خيره وشره أهل الجاهلية والإسلام وذلك في أشعارهم وكلامهم كثير"**[2]، لكن كما رأينا، كانت هذه المعرفة ملوثة بطقوس وممارسات شركية، بل كان نمط الحياة الجاهلي شركي مكذب للقدر لا يقر عمليا بالنواة التوحيدية ولا بالقدرية. بعبارة أخرىٰ: كانوا يعرفون مفاهيميا أن الله هو المقدر لكل شيء، لكن علىٰ المستوىٰ الانفعالي السلوكي كانت هذه المعرفة ضيقة للغاية وظرفية.

- الإيمان بالنواة القدرية عند العرب - وعند غير العرب - لم يكن مانعا من الفاعلية الذاتية والمسؤولية، ولم يرد عنهم أي احتجاج بالقدر لدفع المسؤولية أو التقليل من شأن الفاعلية الإنسانية، فالتعارض الظاهري بين القدر والمسؤولية لم يخطر ببالهم علىٰ الإطلاق، وسيأتي أسباب هذا التعارض اللاحق في الفصول التالية.

---

(١) البخاري، خلق أفعال العباد، دار المعارف السعودية، ص١٠٠.

(٢) اللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة، ٤/٧٤٧.

الفصل الثاني

التوحيد والقدر في الإسلام

"إنه من بداية تاريخ الاجتماع البشري إلىٰ اليوم ما وُجد فاتحٌ عظيمٌ ولا محاربٌ شهيرٌ نبت في أواسط الطبقات ثم رقي بهمته في أعلىٰ الدرجات فذُللت له الصعاب وخضعت الرقاب، وبلغ من بَسطة المُلك ما يدعو إلىٰ العجب ويبعث الفكر علىٰ طلب السبب - إلا كان معتقدًا بالقضاء والقدر".

الشيخ محمد عبده

"اللاهوت الكتابي هو لاهوت سردي"

Regina Schwartz

"ليس الأنبياء من رجال علم الكلام، فالرسالة التي يأتون بها.. وكذلك المعارف الدينية التي يوقظونها، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طِبقًا لخطة رُوِّي فيها مقدمًا، بل كثيرًا ما تتحدىٰ كل محاولة للتنسيق المذهبي".

إجناس جولدتسيهر

١- الرؤية الإسلامية للقدر والتوحيد

إن الإسلام دين توحيدي خالص، لا يتصالح مع الوثنية بأي حال، وقد أحدث انقلابات نوعية في الحياة الجاهلية علىٰ كافة المستويات، انطلاقا من التذكير بالنواة التوحيدية التي كانت عند العرب بالفعل. فالله سبحانه "**وفقا للقرآن ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يسمىٰ "موجودا" بكل ما في الكلمة من معنىٰ، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم كله أن يضاده. ومن الناحية الأنطولوجية، فإن من الواضح جدا أن العالَم القرآني ذو مركزية إلهية.. إن الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات. وكل الأشياء الأخرىٰ، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنىٰ منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة. وبهذا المعنىٰ لا يمكن أن يوجد شيء مضاد له**"(١).

وقد عالج الإسلام الأنا المستغنية-الانهزامية لدىٰ الجاهليين (التي تستغني بالمال والبنون والجماعة والطقوس كمحاولة عدمية شركية للهروب من الهزيمة أمام ضربات الدهر) معالجة واحدة، بالتأكيد الشديد علىٰ قدرة الله، وضرورة الانفعال به، وذلك من خلال: (١) **اللجوء إليه وحده في كافة أمور الحياة**، ونبذ تصور ضربات الدهر العمياء في التصور الجاهلي، وإنما رؤية الله في

---

(١) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص١٢٧.

الدهر نفسه، ونبذ التشخيص الجاهلي المرعب للموت، فبعد أن كان الموت مرحلة أخيرة لسلاسل من الأحداث النجمية "الحتمية" وفقا للتصور الجاهلي؛ بشّر الإسلام من يؤمن بالله وحده واليوم الآخر ويعمل صالحا وفق ما جاء به النبي ﷺ بالخلود في جنة عرضها السماوات والأرض، أي أن الموت أصبح عملية انتقالية وسيطة للخلود المبتغىٰ. (٢) **التسليم له**، فكل ما يحدث في الكون هو بتقدير الله، لكن ليس "الله" في التصور الجاهلي، الذي هو بعيد وغير منشغل بالعالَم كما يظهر من تفاعل الجاهليين مع المفهوم، ولا هو المحرك الذي لا يتحرك كما عند الفلاسفة، وإنما هو الله السميع البصير، القادر علىٰ كل شيء، والعالِم بكل شيء، الذي يصف نفسه بأنه "**كل يوم هو في شأن**"، أي "**لا يستغني عنه أهل السماء ولا أهل الأرض**" كما يقول قتادة، إذ "**كلّ يوم هو يجيب داعيا، ويكشف كربا، ويجيب مضطرا، ويغفر ذنبا**" كما هو تفسير مجاهد[1]. يقول هيلمر رينجرين Helmer Ringgren (صاحب أكثر من بحث عن القدر عند الجاهليين): "**مع محمد [ﷺ] والقرآن نحن ندخل عالما جديدا تماما. فكل شيء تحت سيطرة الإله القادر علىٰ كل شيء ومشيئته. مما هو مميز أن معظم الأفعال الجبرية غير موجودة في القرآن. لفظان فقط قد استخدمهما القرآن في السياقات التي تشير إلىٰ النبذ المطلق. فمثلا في سورة**

---

(١) تفسير الطبري ٢٣/٣٩.

الجاثية: (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون * وإذا تتلىٰ عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين * قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلىٰ يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون). والمعنىٰ واضح تماما. المقصود هو ذلك التفسير الدنيوي اللاديني للمصير السائد في الشعر الذي يعتبر الزمن تجلي للقدر المدمر، ورفض هذا التفسير من أجل إفساح المجال لتفسير ديني محض للمصير الإنساني، وهو الله، الذي يهب الحياة والموت ويجعل الإنسان مسؤولا عن الطريقة التي يعيش بها"[1].

وسأمثل للمعالجة الإسلامية بمثال من القرآن الكريم وبمثال من السنة النبوية فيهما نهي عن الانفعال الشديد الذي يذهل النفس عن حضور الله في الحدث، وتجسدت المعالجة في المثالين بالتأكيد علىٰ حضور الله وأن بيده كل شيء ومحيط بكل شيء.

أما المثال القرآني فهو من غزوة أُحُد، إذ يقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ

---

(1) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, p. 55

عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ * إِذْ تُصْعِدُونَ وَلا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَىٰ الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ * يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (آل عمران: ١٥٢ - ١٥٧).

هنا يبين القرآن الكريم أن الله لا يخلف وعده، وينسب الخير لله وحده، ثم يرتب الضراء على مخالفة الأمر، وحتى الضراء أصبحت ابتلاءً كاشفا للأنفس، ومن يصبر على هذه الضراء فله الثواب العظيم، "ذلك أن الحوادث، السعيدة أو الأليمة، التي تصيب

الإنسان وتغير مجرىٰ مصيره لم تعد منظورا إليها علىٰ أنها ضربات يسددها الزمن – القدر (أي "الدهر") الأعمىٰ، بل علىٰ أنها أمورا أرادها الله وقدّرها: قُل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا"[1]، هذا هو الملمح العام للآيات. أما الموقف الانفعالي الذي أقصده فهو في قوله تعالىٰ ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾، يقول الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه:"وطائفة منكم"، أيها المؤمنون "قد أهمتهم أنفسهم"، يقول: هُم المنافقون لا هَمّ لهم غير أنفسهم، فهُم مَن حذر القتل علىٰ أنفسهم، وخوف المنية عليها في شغل، قد طار عن أعينهم الكرىٰ، يظنون بالله الظنون الكاذبة، ظن الجاهلية من أهل الشرك بالله، شكًا في أمر الله، وتكذيبًا لنبيه ﷺ، وَمحْسَبة منهم أن الله خاذل نبيه ومُعْلٍ عليه أهل الكفر به، يقولون: هل لنا من الأمر من شيء"[2]. يقول الرازي: "الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه، صار غافلا عما سواه، فلما كان أحب الأشياء إلىٰ الإنسان نفسه، فعند الخوف علىٰ النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها، فهذا هو المراد من قوله: أهمّتهم أنفسهم"[3]. وهنا السلوك السيء المصاحب: "هل لنا من الأمر من شيء" و"لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا هاهنا"، وهو

(١) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص١٦٩.

(٢) تفسير الطبري ٧/ ٣٢٠.

(٣) مفاتيح الغيب، ٣٤٩/٩.

الالتفات إلىٰ النفس الذي لا يُرىٰ معه تقدير الله في الأحداث، فهم يقولون لو اتبع النبي ﷺ رأينا ولم نخرج من المدينة ما حدث هذا، وكانت معالجة القرآن الكريم لهذا الالتفات إلىٰ النفس هي التأكيد علىٰ وقوع أمر الله مهما كان تدبير الناس، فالأمر كله لله، القدر خيره وشره لله، فقال تعالىٰ: "**قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلىٰ مضاجعهم**"، ثم يبين الله الحكمة من وجود الضراء بقوله "**وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور**"، أي كشف طبيعة كل شخص بالأحداث المشاهدة.

أما مثال السُنة فهو حديث لا عدوىٰ الشهير، فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: "**لا عدوىٰ ولا طيرة، ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد**"[1]، وفي رواية: "«**لا عدوىٰ ولا صفر ولا هامة**» **فقال أعرابي: يا رسول الله، فما بال إبلي، تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ فقال: «فمن أعدىٰ الأول»**؟"[2]. هنا النبي ﷺ لا ينفي الظاهرة، علىٰ الأقل بعض هذه الظواهر، أو بعبارة أدق: لا يتحدث عن الظاهرة الطبيعية من حيث هي، ويهمنا هنا الظاهرة الطبيعية "العدوىٰ" المرتبطة بـ "الشؤم"، بدليل أنه قال "فر من المجذوم كما تفر من

---

(١) صحيح البخاري، رقم ٥٧٠٥.

(٢) صحيح البخاري، رقم ٥٧١٧.

الأسد"، وبدليل أنه قال عن التطير "**إن كان في شيء، ففي المرأة، والفرس، والمسكن**"(١)، فعلى أقل تقدير لا يتحدث النبي ﷺ عن أصل الظاهرة التي يجدها الناس، وإنما ينهى عن الانفعال بها، وينهى عن السلوك السيء المصاحب لهذا الانفعال، فقد ورد في المعاجم وكتب شرح الشعر الجاهلي أن "**ومن عاداتهم** [أي العرب] **أيضًا أنهم كانوا إذا وقع العر**(٢) **في إبلهم، اعترضوا بعيرا صحيحا لم يقع ذلك فيه، فكووا مشفره وعضده وفخذه. يرون أنهم إذا فعلوا ذلك ذهب العر عن إبلهم**"(٣). وقد كان هذا الانفعال والسلوك المصاحب منتشرا جدا، لا عند العرب فقط، وإنما هو نمط عام عند الشعوب النجمية القديمة، مثلا، يسخر المؤلف اليوناني تيوفراسطوس (٣٧١-٢٨٧ قبل الميلاد) في كتابه "الطبائع" من الرجل المؤمن بالخرافة(٤) ويمثل لهذا بأكثر من مثال، ومن ذلك قوله "**إذا ما اعترضت طريقه قطة لم يواصل السير حتى يمر به إنسان آخر، أو يقذف بثلاثة أحجار في الشارع. وإذا**

---

(١) صحيح البخاري، رقم ٢٨٥٩.

(٢) نوع من القروح أو البثور تصيب الإبل في مشافرها وقوائمها يسيل منها ماء أصفر.

(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٢/ ٣٩٠.

(٤) من المهم إدراك الفرق بين النقد التوحيدي للانفعال الوثني والسخرية الفلسفية أو النقد الفلسفي اليوناني بشكل عام، فالأديان التوحيدية تقدّر للغاية هذا الانفعال، لكنها توجهه إلى الله وحده، أما الفلسفة اليونانية فهي مضادة لهذا الانفعال بدعوى العقلانية.

أبصر أفعىٰ في بيته وكانت من النوع أحمر اللون يستنجد بديونسيوس، أما إذا كانت الأفعىٰ مقدسة فإنه يقيم هيكلا من فوره في البقعة التي أبصرها فيها. وإذا مر بحجر أملس من تلك الحجارة المقامة في مفترق الطرق صب عليه الزيت من قنينة، ولم يواصل السير في طريقه إلا بعد أن يركع له ويحني رأسه إلىٰ الأرض. وإذا قرَضَ فأر جرابَ طعامه، توجه مباشرة إلىٰ العراف وسأله ماذا يفعل، فإذا أشار عليه أن يرسل الجراب إلىٰ الإسكافي ليرقعه أهمل هذه النصيحة، وتخلص من النذير المشئوم بطقوس تمنع عنه الشر المرتقب. وهو يحتفل دوما بتطهير بيته لأن الإلهة هيكاتي كانت تسكنه، وإذا سمع نعيق البوم وهو يمشي خارج البيت ارتعش ولم يكمل سيره إلا وهو يتمتم "القوة للإلهة أثينا"(١). إذن النبي ﷺ لا ينهىٰ عن الظاهرة كحدث طبيعي ونفسي، وإنما يحرّم التعامل معها بوثنية (متمثلة في الانفعال الشديد بدون داعي والطقس المصاحب له)، ولا يحرّم النبي ﷺ من الانفعال العادي بالظاهرة، وإنما يحرم ما بعد هذا الانفعال إن لم يكن التجاء إلىٰ الله وإيمانا به، ومن الالتجاء طلب الرقية من العين مثلا. ويسمح النبي ﷺ أحيانا بالسلوك العادي غير الوثني، كالانصراف عن ما يسبب التطير، فقد ورد عن أنس بن مالك، قال: قال رجل يا رسول الله: إنا كنا في دار

---

(١) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، عالم المعرفة، الكويت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص٦١.

كثير فيها عددنا، وكثير فيها أموالنا، فتحولنا إلىٰ دار أخرىٰ فقل فيها عددنا، وقلت فيها أموالنا فقال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: "**ذروها ذميمة**"[١]. وسئل مالك عن «الشؤم في الفرس، والدار» فقال: كم من دار سكنها ناس فهلكوا[٢]. وبالتالي فالمقصود بكلمة "لا" في حديث "لا عدوىٰ" و"لا نوء" وأشباهه هو الانفعال المصاحب بسلوك وثني (الشرك) لا نفي أصل الظاهرة. وهذا الأسلوب اللغوي له نظائر في الأحاديث النبوية، فمثلا، تأمل الحديث الذي "**عن مطرف، قال: قال أبي: انطلقت في وفد بني عامر إلىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: فقلنا: أنت سيدنا، فقال: السيد الله تبارك وتعالىٰ. قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، فقال: قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان**"[٣].

هنا النبي ﷺ لا ينفي أنه "سيد ولد آدم"، وإنما ينهي عن الانفعال بكونه سيدًا الذي قد يرفعه إلىٰ مقام الألوهية، لذلك أكد النبي ﷺ علىٰ التنبه إلىٰ وسوسة الشيطان. بالمثل، صح عن النبي ﷺ أنه قال "**لن يُدخل أحدا عملُهُ الجنة**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: "**لا، ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة، فسددوا وقاربوا، ولا يتمنين أحدكم الموت: إما محسنا فلعله أن يزداد خيرا،**

(١) سنن أبي داوود، بسند حسن، حديث رقم: ٣٩٢٤.

(٢) سنن أبي داوود، حديث رقم: ٣٩٢٢.

(٣) سنن أبي داوود، حديث رقم ٤٨٠٦.

وإما مسيئا فلعله أن يستعتب"[1]. هنا أيضا ليس مراد النبي ﷺ نفي أهمية العمل، وأبسط دليل علىٰ ذلك من الحديث نفسه، فهو حث علىٰ العمل، ونصوص القرآن والسنة التي ترتب الجزاء الأخروي علىٰ العمل كثيرة، بل هو معنىٰ إرسال الرسل أصلا، وإنما المراد هو عدم النظر للعمل، والنظر الدائم لله وتوفيقه، أي التوحيد المطلق حتىٰ مع العمل الصالح.

ما أريد قوله من هذه الأمثلة هو أن الإيمان بالتوحيد/ القدر لا يعني نفي الأسباب (الظواهر الطبيعية)، أو "إسقاط الأسباب الظاهرة"[2]، فهذا الفهم يخالف تماما حياة الشعوب القديمة بعامة

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم ٥٦٧٣.

(٢) وصل هذا التقابل بين التوحيد والأسباب مع الفخر الرازي إلى القول بأنه إما الجبر وإما التوحيد، يقول الرازي: "الحق إما القول بالجبر، وإما القول بنفي الصانع"، ويفصل ذلك في فيقول: "وهاهنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة. بل هاهنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن/ هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي

التي أتقنت الأسباب، ولا سيما الحِرفية والحربية، وأجاد بعضهم مهارات في غاية الصعوبة كما في الحضارة المصرية القديمة، ناهيك عن حياة النبي ﷺ وصحابته الذين اتخذوا كل سبب لنصرة هذا الدين. وإنما تعني هذه الأمثلة النهي عن الانفعال بالأسباب من دون الله، كي يتمكن المرء من الانفعال بالله وحده في الأحداث مهما تعددت أسبابها (الذي هو الوجه الآخر والتحقيق العملي للتوحيد كاعتقاد).

فالحرب بين التوحيد والوثنية كان بين انفعال وثني بالدهر (يصاحبه طقس أو سلوك شركي) والانفعال بالله وحده (وما يلزم عنه من عبادة)، وليس بين قضيتين نظريتين "الله هو المسبب الوحيد" و "الآلهة/ الأشياء تسبب باستقلال عن الله" كما هو فهم المتكلمين لطبيعة شرك العرب، وهو فهم نظري بحت لا يناسب أبدا أي بحث وصفي حقيقي عن حال العرب قبل الإسلام في القرآن الكريم وفي المصادر التاريخية.

يكفي أن نذكر أن ما نص عليه ابن عباس رضي الله عنهما، إذ قال: "**كان المشركون يقولون: لبيك لا شريك لك، قال: فيقول رسول الله ﷺ: «ويلكم، قد قد** [أي اقتصروا علىٰ هذا القول ولا

شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت" (التفسير ٢/٢٩٥).

تزيدوا الشرك الذي ستقولونه بعدها]» فيقولون: إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك، يقولون هذا وهم يطوفون بالبيت"[(١)]. وقال ابن إسحاق عن هذا القول الوثني: **"فيوحد فيه بالتلبية، ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده- يقول الله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وسلم: (وَما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)"**[(٢)].

ففكرة اشتراط "اعتقاد الاستقلالية في الأصنام عن الله" فكرة كلامية متأخرة، فالمشركون في القرآن لم يكونوا يعتقدون أن معبوداتهم مستقلة تأثيرا عن الله، وكما يقول دانكن ماكدونالد: **"كان دين مكة في زمن محمد [ﷺ] أبعد ما يكون عن الوثنية البسيطة. إنه يشبه إلى حد بعيد شكلا من أشكال الإيمان المسيحي، حيث يقف القديسون والملائكة بين العباد والله"**[(٣)]، وإنما كانوا ينفعلون بمعبوداتهم وممارساتهم تدل على أنهم كانوا يعظمونها كما يعظمون الله، ولأن هذا الجانب العملي جوهري في مجادلة

---

(١) صحيح مسلم، حديث رقم ١١٨٥.

(٢) ابن إسحاق، السير والمغازي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص١٢٠.

(3) Hawting, G.R. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 64

وفي هذا المرجع القيم حشد لكافة الأدلة القرآنية التي تدل على هذه القراءة المذكورة أعلاه لتوحيد المشركين العرب، وتؤيد نتائج المؤلف تماما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية لوثنية المشركين العرب (كما صرح المؤلف ص٨٠) الذي أقام عليه تقسيمه الثلاثي للتوحيد.

القرآن الكريم للمشركين عاملهم أحيانًا أو غالبا كما لو أنهم يعتقدون أن هذه "الآلهة" تستقل عن الله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٣)، فنمط الحياة هو المعيار في القرآن الكريم.

هناك معالجة نفيسة للشافعي لأحد التصورات الشركية عند العرب يمكن بها أن نفهم شرك المشركين وأيضا معنىٰ "لا عدوىٰ ولا هامة ولا نوء ولا صفر"، وهي معالجة الشافعي لـ "الاستمطار بالأنواء"، وسأنقلها بطولها لشدة أهميتها وتقدم صاحبها زمنا ومكانة، يقول الإمام: "أخبرنا عن مالك عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن زيد بن خالد الجهني قال: «صلىٰ بنا رسول الله – صلىٰ الله عليه وسلم – الصبح بالحديبية في إثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل علىٰ الناس فقال هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال: قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر فأما من قال مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مُطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب» (قال الشافعي) : رسول الله – صلىٰ الله عليه وسلم – " بأبي هو وأمي " هو عربي واسع اللسان يحتمل قوله هذا معاني، وإنما مُطر بين ظهراني قوم أكثرهم مشركون لأن هذا في غزوة الحديبية، وأرىٰ معنىٰ قوله، والله أعلم

أن من قال مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك إيمان بالله لأنه يعلم أنه لا يُمطر ولا يُعطي إلا الله عز وجل، وأما من قال مُطرنا بنوء كذا وكذا علىٰ ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر إلىٰ أنه أمطره نوء كذا فذلك كفر كما قال رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - لأن النوء وقت، والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئا، ولا يُمطر، ولا يصنع شيئا فأما من قال: مُطرنا بنوء كذا علىٰ معنىٰ مُطرنا بوقت كذا فإنما ذلك كقوله مُطرنا في شهر كذا، ولا يكون هذا كفرا، وغيره من الكلام أحب إليَّ منه (قال الشافعي) : أحب أن يقول مُطرنا في وقت كذا، وقد روي عن عمر أنه قال يوم الجمعة، وهو علىٰ المنبر: كم بقي من نوء الثريا؟ فقام العباس فقال لم يبق منه شيء إلا العواء فدعا، ودعا الناس حتىٰ نزل عن المنبر فمطر مطرا حيي الناس منه، وقول عمر هذا يبين ما وصفت لأنه إنما أراد: كم بقي من وقت الثرياء؟ ليعرفهم بأن الله عز وجل قدر الأمطار في أوقات فيما جربوا كما علموا أنه قدر الحر والبرد بما جربوا في أوقات، وبلغني أن بعض أصحاب رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - كان إذا أصبح، وقد مُطر الناس قال مُطرنا بنوء الفتح ثم قرأ {ما يفتح الله للناس من رحمة فلا مُمسك لها} (فاطر: ٢)، وبلغني أن عمر بن الخطاب أوجف بشيخ من بني تميم غدا متكئا علىٰ عكازه، وقد مُطر الناس فقال: أجاد ما أقرىٰ المجدح البارحة، فأنكر عمر قوله "أجاد ما أقرىٰ المجدح" لإضافة المطر إلىٰ

المجدح"[1]. هنا نلاحظ أن الشافعي لم يذكر فكرة "استقلال الأنواء عن الله" مطلقا، فضلا عن أن يشترطها كشرط للكفر، وإنما اكتفىٰ بـ "النفع والضرر"، وهو التصور الحاضر في القرآن الكريم عند مخاطبة المشركين ودعوتهم إلىٰ نبذ آلهتهم التي لا تنفع ولا تضر، كما أشار الشافعي إلىٰ الفرق بين الاستعمال العادي للنوء (المواقيتي) والاستعمال الوثني للنوء (الدهري)، أو بعبارة أخرىٰ، الفرق بين الظاهرة الطبيعية والانفعال بالظاهرة بالطبيعية من "قوم أكثرهم مشركون"، ثم استشهد الشافعي بأقوال الصحابة لكي يدلل علىٰ إمكان هذا الاستعمال الطبيعي، وأن الأفضل ترك أي استعمال يوحي بسوابق وثنية (نجمية)، مع التذكير بفضل الله ورحمته. قارن هذا التأصيل الشافعي بالعبارات الكلامية التي حولت الشرك إلىٰ قضية نظرية بحتة تتلخص في اشتراط استقلالية التأثير عن الله، وكيف ينوّر هذا التأصيلُ الشافعيُّ فهمنا لأحاديث "لا كذا" بدون إقحام مفاهيم كلامية مثل "المُعدي بطبعه"، فمن الواضح أن النبي ﷺ إنما أراد من العربي "حضور" الله وحده في رؤية العدوىٰ، التي لم يكن ينظر العربي ولا الوثني القديم عموما لها كظاهرة طبيعية، وإنما كان هناك حجاب الانفعال والطقوس الوثنية.

عموما لندع الفهم الكلامي جانبا، إذ ليس هذا هو غرض البحث، يهمني فقط أن يظل القارئ مع الوصف فحسب. يمكن

---

(١) الشافعي، الأم، دار المعرفة-بيروت، ١٩٩٠، ١/٢٨٨.

وصف الأمر على النحو التالي: من الناحية الانفعالية هناك انفعالان بأي حدث، انفعال يقول "ما يهلكنا إلا الدهر"، أي انفعال شركي[١] "حتمي" يعمي النفس تماما عن أي معنى لمقدّر الأحداث (الله)، وانفعال يقول "كل من عند الله"، ولا يمكن الجمع بين الانفعالين عند النظر لحدث، يقول مؤرخ الأديان السويدي إرلاند إينمارك Erland Ehnmark (صاحب الدراسة المهمة: فكرة الله في شعر هوميروس The Idea of God in Homer): "**من وجهة النظر النفسية، فإن الاختلاف بين الجبر [النجمي] fatalism والإيمان بالله هو اختلاف في النظرة. يمكن للرجل نفسه أن يكون لديه كلا الرأيين [مفاهيميا]، لكن، بالطبع، ليس بالإشارة إلى نفس الحدث. في وقت ما ربما يقول "كان هذا هو نصيبي" [بالمعنى الجبري النجمي]، وفي وقت آخر يقول "كان ذلك مشيئة الله**"[٢]. لذلك كان من أسس الإسلام التأكيد على أن كل شيء بقدر، وأن كل شيء بيد الله وتحت مشيئته، ليعيش الناس في ظل هذا الشعور، في مقابل الطبيعة الغامضة للقدر (الجبرية النجمية) الحاضرة في حياة الشعوب القديمة التي تتعارض تماما مع وجود اليوم الآخر، رغم أنهم يقرون بأن

---

(١) يقول قتادة في تفسير قوله تعالى: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون": أي لعمري هذا قول مشركي العرب. تفسير الطبري (٢٢/٧٧).

(2) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, p. 11

الحوادث الفلكية العبثية مرتبطة بـ "إله شخصي"، وكان للعرب معرفة غير فعالة ببعض صفات الله. ومن ثم يحتوي القرآن الكريم علىٰ مئات الآيات التي تؤكد صفة العلم والقدرة، وآيات تتحدث عن استحالة الخلق العبثي (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون). وتتميز الرؤية الإسلامية الجديدة بأنها علىٰ النقيض من الأنا الانهزامية-المستغنية في الوثنية العربية أو الشركية بشكل عام، حيث في الإسلام:

- يتأسس التوكل علىٰ الله في كل الأمور، صغيرها وكبيرها، الذي هو في جوهر "**حط من الذات، وملاشاة القوة الشخصية، والمطالب والمآثر، في حضرة المنزَّه، لكونه منزَّها**"[١]، وبذلك يحمي من الانهزامية الاستغنائية، فأمام المصائب (أو الابتلاءات في ضوء النظرة الإسلامية الجديدة) يعلم أن الله معه، وأنه هو الحافظ، وأنه يحب الصابرين، وأمام النجاح الدنيوي الكبير يحمي من الاستغناء والشعور بالأنا المتجبرة.

يقول المستشرق الفرنسي برنانند كرا دي فو Carra de Vaux عن النجاح العظيم للفترة الإسلامية المبكرة: "**الاستعداد للاعتقاد بأن الموت لا يأتي إلا في وقت ومكان محددين هو مصدر شجاعة كبيرة في المعركة؛ فأي خطر في التهور؟ إذا لم يكن كُتب أن**

---

(١) رودلف أوتو، فكرة القدسي، ص١١٥.

الإنسان سيموت فإنه لن يعاني من أي ضرر، وإذا كان مكتوبا، فلا شيء يمكن أن ينقذه"(١). هذا هو المنطلق الإسلامي الجديد الذي قوامه "أن أفاضل الناس ليسوا أولئك الذين يتنافسون في المآثر، بدافع المجد الشخصي [الأنا المستغنية]، وإنما هم أولئك الذين يسلمون أمرهم لله، بكل تواضع ويحترمون أحكام الشرع، وأولئك الذين يرجون الثواب الذي وُعد به المتقون ويخشون العقاب الذي أُعدّ للكافرين ويتقون يوما يُرجعون فيه إلىٰ الله"(٢). وعن العصر الحديث يقول إدوارد وليم لين عن المسلمين في مصر خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر (وقد عاش في القاهرة لفترة غير قصيرة): "يُظهر المسلمون أناة كبيرة في مصائبهم ونوائبهم إيمانا منهم بالقضاء والقدر، فتراهم ينصاعون بثبات وجلد مميزين يقتربان من اللامبالاة...وفي الوقت الذي يلوم النصراني نفسه علىٰ كل حادث مشؤوم يظن أنه أوقعه علىٰ نفسه أو كان بإمكانه تجنبه، يحتفظ المسلم برباطة جأشه وصفاء ذهنه أمام قواصم الدهر. فإذا تنبّه لدنو أجله واقترب ساعته لا يتزعزع انصياعه قيد أنملة فيناجي ربه قائلا: "إنا لله وإنا إليه راجعون". وإذا بادره أحدهم بالسؤال عن صحته يجيبه: (الحمد لله، الله كريم) ولا يمنعه إيمانه بالقضاء والقدر من إقدامه علىٰ أية خطوة بهدف تحقيق الهدف الذي وضعه

---

(1) Dalya Cohen-Mor, A Matter of Fate, p. 8

(٢) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص١٧٠.

نصب عينيه وإن لم يكن مطلقا أو غير مشروط. كذلك لا يجعله إيمانه بالمكتوب متهورا في تجنب المخاطر، لأن القرآن يمنعه من التهور واللامبالاة: (ولا تلقوا بأيديكم إلىٰ التهلكة) [البقرة: ١٩٥]...يجرد الاعتقاد بالقضاء والقدر المسلم من كل تسليم أو افتراض بالنسبة إلىٰ أعماله أو أية أحداث أخرىٰ في المستقبل. فلا تسمعه قط يتحدث عن أي عمل ينوي الإقدام عليه أو أية أمنية غالية يتأمل تحقيقها دون أن يختم كلامه بـ (إن شاء الله)، كذلك عندما يتحدث عن أمر ماض غير متأكد منه، يستهل كلامه ويختمه بـ (إن الله بكل شيء عليم)"(١).

إن هذا التسليم لله "يتبعه صفات الجراءة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث علىٰ اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأُسود، وتنشق منها مرائر النمور. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس علىٰ الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحليها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلىٰ الخروج من كل ما يعز عليها، بل يحملها علىٰ بذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة. الذي يعتقد بأن الأجل محدود والرزق مكفول والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء؛ كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته،

---

(١) إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين ١٨٣٣-١٨٣٥)، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ترجمة سهير دسوم، ص٢٩١-٢٩٢.

والقيام بما فرض الله عليه من ذلك؟"[1]، ومن الواضح أن هذه صورة حياة جديدة تماما على حياة الوثنية العربية (أو الوثنية التشاؤمية عموما)، صورة تصالحية مع النفس والعالم، فكيف يمكن أن يقال أن الإسلام استبدل الجبرية العربية بجبرية إسلامية؟! حتى من يقول ذلك بشكل غير مباشر، وهو مونتجمري وات، يعتبر هذا التسليم ميزة ورؤية أساسية للواقع، حيث يقول: **"الإسلام – أو بالأحرى الشرق – كان يميل دوما إلى التركيز على مقدرة الله واستطاعته وهيمنته، بينما الغرب يميل إلى إرجاع الكثير جدا من التأثيرات إلى الإرادة البشرية خاصة في الأزمنة الحديثة"** ثم يقول **"وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع أن كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر. وربما كان على الغرب أن يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة (فللحقيقة أكثر من جانب) الذي يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح"**[2]. وحتى عند من يرى أن القرآن الكريم متعارض فيما يتعلق بالحرية الإنسانية والقدر الإلهي يشهد بالدور الإيجابي للإيمان بالقدر في حياة المسلمين، يقول المستشرق الشهير دانكن بلاك ماكدونلد: **"وراح المسلمون يفكرون إذن في هذه المسألة [أي التعارض] لمّا توقفوا عن انشغالهم بحركة الفتوحات وأخذوا يشتغلون بالتفكير. ومن**

---

(١) محمد عبده، القضاء والقدر في مجلة المنار، عدد ربيع الأول ١٣١٨هـ.

(٢) وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، ص٤٣.

الطبيعي أن الإيمان بقضاء الله وقدره كان أكثر ما تمسكوا به طالما أنهم كانوا يجاهدون في سبيل الله. وآمنوا بأن الله هو الذي كتب مقاديرهم، ولم يخشوا في الله لومة لائم ثم في مهاجمة مختلف صنوف الكفار"(١).

- الإيمان (أ م ن) لا يتمثل فقط في الأمان من ضربات القدر العمياء في التصور الوثني، وإنما هو أمان أيضا من التصرفات المسيئة بين المؤمنين، فـ"الآيات الأخلاقية" في القرآن الكريم تؤسس لمعنىٰ السكينة في المجتمع الإسلامي، مثلا يقول تعالىٰ: ﴿**لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ**﴾ (النور: ١٢)، يقول الطبري: "**وهذا عتاب من الله تعالىٰ ذكره لأهل الإيمان به فيما وقع في أنفسهم من إرجاف من أرجف في أمر عائشة بما أرجف به، يقول لهم تعالىٰ ذكره: هلّا أيها الناس إذ سمعتم ما قال أهل الإفك في عائشة ظن المؤمنون منكم والمؤمنات بأنفسهم خيرا: يقول: ظننتم بمن قرف بذلك منكم خيرا، ولم تظنوا به أنه أتىٰ الفاحشة، وقال بأنفسهم، لأن أهل الإسلام كلهم بمنزلة نفس واحدة، لأنهم أهل ملة واحدة"(٢).**

ويقول تعالىٰ: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ**

---

(١) دانكن بلاك ماكدونلد، تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨، ترجمة محمد سعد كامل، ص١٣٤.

(٢) التفسير ١٩/١٢٨.

يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١١-١٢).

وأيضا شددت السنة علىٰ هذه المعاني، والأحاديث في الغيبة وأمثالها كثيرة، أكتفي فقط بما يبرز المراد، فقد صح عن النبي ﷺ النهي الشديد عن التجسس علىٰ البيوت، فقال: **"لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن فخذفته بعصاة ففقأت عينه، لم يكن عليك جناح"**(١)، بل نهىٰ النبي ﷺ عن مجرد إخافة المسلم، فعن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ قال: حدثنا أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، أنهم كانوا يسيرون مع رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم في مسير، فنام رجل منهم، فانطلق بعضهم إلىٰ نبل معه فأخذها، فلما استيقظ الرجل فزع، فضحك القوم، فقال: **"ما يضحككم؟ "**، فقالوا: لا، إلا أنا أخذنا نبل هذا ففزع، فقال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: **"لا يحل لمسلم أن يروع مسلما"**(٢). وقال رسول الله ﷺ: **"من أشار إلىٰ أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه حتىٰ يدعه وإن**

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم ٦٩٠٢.

(٢) مسند أحمد، حديث رقم ٢٣٠٦٤.

كان أخاه لأبيه وأمه"[١].

فالثقة أو الإيمان إلهية واجتماعية، فهي إلهية عندما تكون بين الله والمسلم (وأظهر القرآن بما فيه الكفاية وبشكل فريد أسماء الله وصفاته من أجل هذه الثقة) واجتماعية بين المسلم والمسلم مع استحضار الثقة الإلهية، فالمسؤولية الاجتماعية والمسؤولية أمام النفس لا تنفصلان عن المسؤولية الإلهية، كما يقول تعالىٰ:

﴿ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال ٢٧).

- مساحة التفاعل مع القدر أوضح وأكبر في الإسلام. لو نظرنا في كلمة "حتمي" في وصف القدر سنجدها اختزالية ولا تصف بدقة منظور القدر، خصوصا بعد تداخلها بشدة في الأذهان مع الحتمية السببية، لأنه عند الشعوب القديمة **"أحداث الحياة فُهمت علىٰ أنها مُثبَّتة fixed، وحتمية determined، لكن ليست واقعة لا محالة inveitable!"**[٢].

فقدر الله عند العرب - رغم تلوثه بالوثنية - أو حتىٰ عندما اقترب من "جبرية نجمية" غامضة كان تفاعليا، سواء بالطقوس

---

(١) صحيح مسلم، حديث رقم ٢٦١٦.

(2) Jack N. Lawson, The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia in the First Millennium, p. 115

الوثنية أو ببقايا النبوة مثل الصدقة وصلة الرحم[1]، فمن الممكن دفعه. وكان نفس الأمر في الإسلام، وبالطبع بالدعاء والأعمال الصالحة فقط، مع استحضار قدرة الله الشاملة وعلمه المسبق، لكن زادت مساحة التفاعل في الإسلام وأصبحت أكثر وضوحا في مقابل غموض "الجبرية" الوثنية، لأن "**الرب فعال لما يريد، لا حجر عليه**"[2]، "**وهو لا يسأل عما يفعل لكمال حكمته ورحمته وعدله لا لمجرد قهره وقدرته**"[3]، فمع حضور القدرة الإلهية في النفس (في مقابل الغموض النجمي الوثني) يزيد الالتجاء إليه، ليس فقط في إطالة العمر (في مقابل المنايا الجاهلية المرعبة) وزيادة الرزق، وإنما بحسن الخاتمة، يقول ابن تيمية: "**الله يكتب للعبد أجلا في صحف الملائكة فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب. وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب.**

ونظير هذا ما في الترمذي وغيره عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم {أن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته فأراه إياهم

---

(١) عن حكيم بن حزام رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله، أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة، وصلة رحم، فهل فيها من أجر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أسلمت على ما سلف من خير» صحيح البخاري، حديث رقم ١٤٣٦.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة بيروت، ١٩٧٨، ص٩٠.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوي، ٥١١/٨.

فرأىٰ فيهم رجلا له بصيص فقال من هـذا يا رب ؟ فقـال ابنـك داود. قال : فكم عمره ؟ قال أربعون سنة. قال : وكم عمـري ؟ قـال : ألـف سنة. قال فقد وهبت لـه مـن عمـري ستين سـنة. فكتـب عليـه كتـاب وشهدت عليه الملائكة فلما حضرته الوفاة قـال قـد بقـي مـن عمـري سـتون سـنة. قـالوا : وهبتهـا لابنـك داود. فـأنكر ذلـك فـأخرجوا الكتاب. قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم فنسـي آدم فنسيت ذريتـه وجحـد آدم فجحـدت ذريتـه} وروي أنـه كمـل لآدم عمـره ولـداود عمره.

فهذا داود كان عمره المكتوب أربعين سنة ثم جعلـه سـتين وهـذا معنىٰ ما روي عن عمر أنه قال: اللهم إن كنت كتبتنـي شـقيا فـامحني واكتبني سعيدا فإنك تمحو ما تشاء وتثبت.

والله سبحانه عالم بما كان وما يكون وما لم يكـن لـو كـان كيـف كان يكون؛ فهو يعلم ما كتبه له وما يزيده إياه بعد ذلـك والملائكـة لا علـم لهـم إلا مـا علمهـم الله والله يعلـم الأشـياء قبـل كونهـا وبعـد كونها؛ فلهذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صـحف الملائكـة وأما علم الله سبحانه فلا يختلف ولا يبدو له ما لم يكن عالما به فـلا محو فيه ولا إثبات. وأما اللوح المحفوظ فهل فيه محو وإثبات علىٰ قولين"(١).

---

(١) مجموع الفتاوي ١٤/٤٩٠.

٢- كيف يجمع الإسلام بين القدر والفاعلية الإنسانية؟

بداية لقد أقر بعض المستشرقين بوجود "حرية إرادة" في الإسلام، ولم يتابعوا التصور الغربي السائد عن الإسلام، ومنهم المستشرق الأمريكي ولتر ملفيل باتون (مؤلف كتاب "أحمد بن حنبل والمحنة"، وهو مترجم)، إذ يقول في آخر سطر في مقاله "مذهب الحرية في القرآن": "**بعد إجراء جميع الاستنتاجات الضرورية، لا يزال بإمكاننا أن نجد تعليما للإرادة الحرة واضحا في النصوص المحمدية** [أي الإسلامية]"(١). ومنهم سالسبيري E. E. Salisbury الذي ينتقد النظرة الاختزالية للأعمال العظيمة التي قام بها الصحابة من الجانبين، الجانب الذي يقول أن هذه الأعمال كانت بقوة إرادتهم أو الجانب الآخر الذي يقول أنها بسبب اعتقادهم بالقدر الإلهي، أو "**في تسليمهم أنفسهم إلىٰ قضاء إلهي مطلق**"، ويرىٰ أن الاعتقاد بالقدر وفقا للقرآن والحديث "**مجرد جانب من جوانب الاعتقاد المتعلق بعلاقات الله بالسلوك والمصير الإنساني**"، أي أنه يُبرئ الوحي الإسلامي من مذهب الجبر، ويرىٰ أنه كان ينبغي أن يسود اتساق بين القدر والإراد الحرة، لكنه يذيل ذلك بالتصور الكلاسيكي عن العرب، فيقول أنه قد حدث

---

(1) Patton Walter M. "The Doctrine of Freedom in the Koran". The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Brill Academic Publishers, 1900.

"انحطاط معين للعقل العربي بشكل عام، بدأ في العصر التالي لعصر محمد [ﷺ]" لأسباب اجتماعية-سياسية، ويقول **"لنأخذ في الاعتبار أيضا أن هذا التدهور للعقل القومي كان أكثر طبيعية، لأنه، كما رأينا، كانت الجبرية هي المعتقد الطبيعي للعرب"**(١).

وقد رددنا على هذا التذييل في الفصل السابق، يهمني فقط إقراره بوجود النظرتين، القدر الإلهي والفاعلية الإنسانية، ممارساتيا، أي في أعمال الصحابة الذين هم أصدق تمثل للوحي.

إن الإسلام يريد منا أن نعيش "القدر" و"المسؤولية" كما كانت تعيش الشعوب الأصيلة، التي كانت تعمل على **"تحقيق هذه الاعتقادات على أرض الواقع وليس عقلنتها، وأن يُعبَّر عن مضامينها بسلوك منضبط اجتماعيا وليس بمذاهب اعتقادية"**(٢)، وقد نقلنا من آراء المستشرقين ما يشهد بأن الصحابة قد حققوا اعتقاد القدر على أرض الواقع بما يكفي، لكن قد يقال إن الصحابة - كما يقول ماكدونلد: **"صبوا معظم جهودهم في هذه الفترة المبكرة على الآيات التي تبرهن على قضاء الله وقدره، وأوّلوا الآيات الأخرى"**، أي أنهم لم يكونوا تمثيلا صادقا للوحي، وإنما كان بتأويل وانتقاء من نوع ما.

---

(1) Dalya Cohen-Mor, A Matter of Fate, p. 8

(2) H. Ringgren (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, p. 185

وأقول ردا على ذلك أن هذا مبني على أنه كان هناك إشكال نظري احتاج إلى تأويل، في حين أن موقف الجيل الأول من الإسلام لم يكن تنظيريا، فلم يكن هناك حاجة أصلا للتنظير، ولم يجلس الصحابة لبحث آيات القدر وآيات المسؤولية في القرآن ثم فضّلوا آيات القدر أو آيات المسؤولية، وإنما كان موقفا ديناميكيا ممارساتيا كطبيعة الشعوب القديمة عموما (سأناقش بعد قليل النصوص التي توحي باختلاف الصحابة في فهم معنى القدر). هذا الموقف لا يضع القضيتين كموضوع بحثي، وإنما يعيش بهما معا، ويمكن تسميته بـ "موقف الصمت"، الذي يصرح بقوة أن الله قدّر كل شيء وكتب كل شيء في الذكر، ويكتفي بذكر آيات القدر وأحاديثه كما هي، بلفظها وحرفها، ويتجنب الخوض فيها أو تذييلها بكلمة تفسيرية قد تحمل معاني إضافية، ويعنّف من يحاول الخوض في المسألة بعد سرد الآيات والأحاديث ويدعو الناس إلى اعتزاله. والآثار كثيرة في ذلك، منها عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: "**ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم**"(١). وورد عن ابن مسعود: "**إذا ذُكر القدر فأمسكوا**"، بل امتنع السلف عن وضع أي كلمة محل

---

(١) مسند أحمد، حديث رقم ٦٦٦٨، وحسن إسناده الشيخ شعيب الأرناؤوط.

كلمات الوحي "القضاء" و"الجبلة" وغير ذلك، وهناك روايات عديدة عن السلف في إنكار لفظ "الجبر" للتعبير عن القدر، منها مثلا قول الإمام الأوزاعي: "**ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن ولا من السنة فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبْل فهذا يُعرف في القرآن والحديث عن رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم**". إن الدافع الأهم عند السلف لهذا الموقف الحذر هو إدراكهم الشديد لخطورة التنظير، لأن مجرد صياغة السرد (تنظير أي كتاب مقدس) ووضع القضيتين علىٰ طاولة البحث خطر ("الكلام" بأوسع معنىٰ)، لأن هذه الطاولة أساسها هو الأداة المنطقية فقط، أو بعبارة أخرىٰ أساسها هو التشريح، و"**حالما تتبنىٰ وجهة نظر منطقية صارمة فلا بد لك من أن تدرك التناقض المنطقي بين هذين النظامين**"، أي النظام الإلهي والنظام الإنساني، "**غير أن نظرة القرآن ليست منطقية خالصة إلىٰ هذا الحد، إذ إن الفكر القرآني يقيم نفسه علىٰ مستوىٰ مختلف تماما عن منطق العقل الإنساني** [المعاصر]. **ولن يكون ثمة مكان لمشكلة كهذه طالما أن المرء يبقي علىٰ نفسه في المستوىٰ من التفكير، والقرآن نفسه علىٰ أية حال لم يثر مشكلة الحرية الإنسانية علىٰ هذا النحو الخصوصي**"(١). هل هذا الموقف سائغ فلسفيا؟ هذا هو موضوع الفصل الرابع. لكن السؤال الذي يجب تناوله هنا في مبحثنا

---

(١) إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص٢٢٦.

الوصفي، هل هناك أداة أخرى غير المنطق يمكن التفكير فيها في "مشكلة" القدر أو مستوى آخر من التفكير بحسب عبارة إيزوتسو؟ نعم إنها الأداة القيمية "التضاد الهرمي".

ذكرنا أن القدر كان مفهوما موجودا عند الشعوب القديمة، ورأينا قدر التشابه الكبير والمحوري بين المفهوم والألفاظ التي تعبر عنه في كبرى الحضارات القديمة، وسؤالنا: كيف كانت تلك الشعوب تجمع بين مفهوم القدر والفاعلية الإنسانية؟ قلنا أن الجمع كان عمليا من خلال ممارسة وتحقيق القدر والفاعلية معا، لكن هل يمكن تصوير هذا الجمع العملي على نحو منهجي إلى حد ما (لا أقول منطقي بالمفهوم الضيق للمنطق)؟ طوّر الأنثروبولوجي الفرنسي لوي دومو Louis Dumont، أداة مبتكرة لتفسير كيفية تقسيم الشعوب القديمة العالَم من حولها، وهي التضاد الهرمي (hierarchical opposition). ورغم أنها أداة تحتاج إلى تمهيد تاريخي طويل - نظرًا لتأثيرها في الأنثروبولوجيا والإشكاليات التي حلتها، إلا أن الفكرة نفسها بسيطة، فهي تحاول رصد ظاهرة شهيرة في المجتمعات غير الحديثة (أو "البدائية" أو الشفهية) تتعلق بتقسيم الأشياء وعلاقة الجزء بالكل في التقسيم، فنجد عند هذه المجتمعات الكل يضاد الجزء في تقسيم ما، وفي نفس الوقت يكون الكل شاملا لهذا الجزء، يقول دومو: "**ما أسميه التضاد الهرمي هو تضاد بين مجموعة (وعلى وجه أكثر تحديدا: كُل)**

وعنصر من هذه المجموعة (أو من هذا الكُل)؛ فالعنصر ليس بالضرورة أن يكون بسيطا، ويمكن أن يكون فرعا عن فئة. هذا التضاد يمكن تحليله منطقيًا إلىٰ وجهين جزئيين متعارضين؛ فمن ناحية، العنصر مطابق للمجموعة الذي يشكل جزءا فيها.. ومن ناحية أخرىٰ هناك اختلاف، أو علىٰ نحو أدق، تضاد". والمثال الذي ضربه المؤلف هو العلاقة الشهيرة بين اليد اليمنىٰ واليد اليسرىٰ، فاليد اليمنىٰ عند كثير من الشعوب غير الحديثة تضاد اليد اليسرىٰ، لكنها في نفس الوقت تمثل عندهم الشخص كله أو الجسد كله، لأن لها رمزية كبيرة. وبهذا يتجاوز مفهوم التضاد الهرمي الثنائية المنطقية بين الألفاظ المتضادة التي أساءت فهم الكثير من التقسيمات القديمة(1). وبتطبيق هذه الأداة علىٰ ثنائية "الخير" و"الشر"، و"الله" و"الشيطان"، و"السماء" و"الأرض" و"النور" و"الظلام" يمكن إلىٰ حد كبير استعادة فهم الشعوب القديمة للعلاقة بين الخير والشر والفعل الإلهي وفعل مَن/ ما سواه. يقول دومو أنه إذا طبقنا التضاد الهرمي فإن **"الخير يجب أن يحتوي الشر بينما يظل نقيضه. أي أن الكمال الحقيقي ليس في عدم وجود الشر وإنما في خضوعه الكامل [للخير]. إن عالما خاليا من**

---

(1) Dumont, Louis. 1986. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: University Of Chicago Press, p. 227-230.

الشر لا يمكن أن يكون خيرا، لأنه لن يكون للخير ما يعارضه، فالشيء يُعرف بنقيضه لا بنفسه"(١).

لكنني سأغير في عبارته لأنني لا أوافق علىٰ النبرة التي توجب وجود الشر في الكون أنطولوجيا، وسأقول: أصل القدر في الحضارات القديمة كان متمثلا في أن يحتوي الخيرُ الشر، وأن يخضع خضوعا كاملا للخير، مهما بدا الشر متوهجا في الأرض، لأن السماء (المقدس) تحيط بالأرض (المدنس)، فالكوزمولوجي (شكل الكون) لم يكن منفصلا عندهم عن طبيعة الكون (الخير في الأعلىٰ والشر في الأسفل)، ورغم هذا الخضوع يظل للشر قوته لأنه ليس تضادا مطلقا، وإنما تضاد هرمي. لكن المتوقع أنه مع ظهور الوثنية وانقطاع الصلة بالوحي (السماء) ضَعُفت الهرمية إلىٰ حد ما، وأصبح الإنسان أمام الشر وحده (وأشر الشرور عند هذه الشعوب هو الفناء: الموت)، بل أحيانا تنعدم الهرمية فيكون الشر مقابل مطلق للخير وهو ما يتجلىٰ عند: المجوسية! (وبهذا نفهم لِمَ ربط السلف بين القدرية والمجوسية، لأن الفئتان تجعلان الشر الضد المطلق للإله، وبالتالي تعبدان إلهين). وعلىٰ ذلك، فإن كل شيء بقدر الله، حتىٰ العجز والكيس، ومع ذلك لا يُنسب الشر إلىٰ الله، لأن من الناحية القيمية (الهرمية) "لا شر"! لأن الخير محيط ومهيمن بالشر إحاطة تامة مطلقة، فـ لا فاعل إلا الله، و"**كل شيء ما**

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٤.

خلا الله باطل". بعبارة أخرى: مهما كانت الظاهرة الطبيعية (الضراء والشرور) التي تراها لها أسبابها (طبيعية أو حتى خرافية) ولا يظهر في هذه الظاهرة أي حكمة، فإن ثقتك في أن الله محيط بكل شيء وأنه الحكيم العليم تجعلك ترى هذه الناحية القيمية، وإلا فإن اليأس في حقيقته الاستسلام للشر ونسيان الهرمية. إن كلمة "من الناحية القيمية" لا تعني أنها خالية من محتوى حقيقي (واقعي)، بالعكس، هناك واقع غيبي (محتوى لا يمكن وصفه باللغة) يرى فيه الإنسان كل الأفعال "غير الإلهية" (الشيطانية والإنسانية، الخاطئة والمستقيمة) "تستحيل عدما أمام القدرة الأزلية [الله]...نشاط الخليقة – مهما اكتنز زخما، ورتع حرا – تغلبه الغاية العاملة والأزلية على أمره، وتجعل له حدوده على نحو قاطع"(١). إن هذا الواقع الغيبي لا يمكن إدراكه في الدنيا كأي شيء غيبي مطلق، لكن نحن نتعلم الإيمان به، بأقوى معنى للجذر (أ م ن)، الذي **"يرتبط بشكل من أشكال الثقة يسبق أي شكل آخر من أشكال الثقة التعاقدية، أو التفاوضية"**(٢). وسأضرب مثالا آخر يبين فكرة التضاد الهرمي، وهو وصف الرسول صلى الله عليه وسلم لله بأن كلتا يديه يمين ووصفه أيضا لله بأنه يطوي الأرض بشماله، فقد

---

(١) أوتو، فكرة القدسي، ص١١٦.

(2) Nora S. Eggen, "Conceptions of Trust in the Qur'an," Journal of Qur'anic Studies 13, no. 2 (2011).

صح عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم أنه قال: "**يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنىٰ، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟**"[١] وصح عنه أيضا أنه قال: "**إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل ـ وكلتا يديه يمين ـ الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**"[٢]. من الناحية الوصفية لله يدان يمين وشمال، لكن من الناحية القيمية لله كلتا يديه يمين، ومع ذلك، فالناحية القيمية لا تعني نفي الوصف، فهناك واقع غيبي يمكن من خلاله إدراك هذا الوصف النبوي "كلتا يديه يمين"، لكن هذا ليس لنا في الدنيا، فعلينا أن نؤمن بأن "كلتا يديه يمين"، وأن نصمت عن كيفية ذلك. لكن السؤال: لم أصر الإسلام علىٰ أن نعيش بالقدر؟

إن الدين يعلمنا منظورا آخر لرؤية الحوادث المبعثرة في الحياة، التي قد تبدو عبثية أحيانا، ورؤية مختلف أنواع الشخصيات، يعلمنا أن ننظر لها أنها من فعل الله، وذلك من خلال ما يسميه الفيلسوف فتجنشتاين "**التحليق إلىٰ أعلىٰ**" الحوادث اليومية، "**ورؤية حياة كل شيء [حتىٰ الجمادات] علىٰ أنها عمل من إبداع الله**"، وبالتالي "**جديرة بالتأمل**". وبهذه النظرة التي من مستوىٰ فكري آخر (أو

---

(١) صحيح مسلم، رقم ٢٧٨٨.

(٢) صحيح مسلم، رقم ١٨٢٧.

النظرة التي ترىٰ حضور الله في الفعل) يتكشف لنا العالَم كـ "**كُلّ محاط**" لا يعتمد علىٰ إرادتنا. ثم نشعر أنه في حين أن العالَم يخضع أحيانا للتحليل السببي والتحكم البشري إلا أن وجود العالم دائما (كما كان) "**يعتمد علىٰ إرادة خارجية**"(١). يتجلىٰ هذا المنظور عندما ينسحب الإنسان بدرجة ما (لأن الانسحاب الكلي هو الموت الذي يؤدي إلىٰ كشف تام) وللحظة ما من "**معركة الحياة**" اليومية، من قبيلته، من وظيفته، من وضعه الاجتماعي والتاريخي، من كافة المشاغل المعتادة، فيتكشف له بدرجة ما الفاعلية الإلهية المطلقة، وهو ما كان يفعله الشاعر الجاهلي، لكنه بدلا من أن يرىٰ الفعل الإلهي ويتفاعل مع الله بالدعاء والشعور به، محبة وخوفا ورجاء(٢)، رأىٰ فعل الدهر وتفاعل معه بالخوف فقط. ومن فوائد هذا المنظور، أن المسلم عندما "**يعود من الانسحاب التأملي إلىٰ**

---

(1) Robert L . Arrington & Mark Addis (ed.), Wittgenstein and Philosophy of Religion. London : Routledge , 2001, p. 64

(٢) يقول ابن تيمية: "اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة: المحبة والخوف والرجاء. وأقواها المحبة وهي مقصودة تراد لذاتها لأنها تراد في الدنيا والآخرة بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة قال الله تعالى {ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون} والخوف المقصود منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق. فالمحبة تلقى العبد في السير إلى محبوبه وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه، والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب، والرجاء يقوده، فهذا أصل عظيم يجب على كل عبد أن يتنبه له فإنه لا تحصل له العبودية بدونه وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره" مجموع الفتاوي ١/٩٥.

الانخراط النشط في معركة الحياة"[١] سيرى الخلق بنظرة الرحمة، التي تجلت في الحديث الشهير عن حجاج آدم وموسى عليهما السلام، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: **"احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومني على أمر قدر عليّ قبل أن أُخلق"** فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**فحج آدم موسى مرتين** [أي كرر النبي هذه الكلمة مرتين]»"[٢]. إن هذا الحديث كما ذكرنا لا ينفي فعل آدم عليه السلام ومسؤوليته عنه، وإنما يوازن بين منظورين للفعل نفسه، منظورنا البشري الطبيعي للأشخاص كفاعلين (يستحقون الثواب أو العقاب) ومنظور الأشخاص كأسباب يفعل الله بها ما يريد لحكمة (المنظور التأملي أو الغيبي). والتحقيق العملي لهذا التوازن لا يكون سهلا في بعض المواقف (لذلك سيحدث بين الصحابة خلاف تطبيقي في بعض المواقف كما سيأتي بعد قليل)، لكن إجمالا حققت الشعوب القديمة (السلف الإنساني) هذين المنظورين، ولم تحاول صياغة أي من المنظورين على شكل قضايا، وهكذا كان السلف الإسلامي، إذ كيف يمكن الجمع نظريا بين صورة "ثابتة" فيها مصير كل شيء "حتمي" وصورة "ديناميكية" يعرفها المرء

---

(١) المرجع السابق ٦١.

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم ٣٤٠٩.

بالضرورة في نفسه، أي كونه فاعلا مؤثرا ومسؤولا مكّنه الله بالدعاء بأن يرد القدر، وما الحاجة إلىٰ هذا التنظير أصلا؟ وما أجمل عبارة أبو حيان التوحيدي عن هذين المنظورين، إذ يقول: **"مَن لحَظَ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات أقرّ بالجبر وعرّىٰ نفسه من العقل والاختيار والتصرّف والتصريف، لأن هذه وإن كانت ناشئة من ناحية البشر، فإنّ مَنشأها الأوّل إنّما هو مِن الدواعي والبواعث والصوارف والموانع التي تنسب إلىٰ الله الحقّ، فهذا هذا. فأمّا مَن نظر إلىٰ هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المُحدثين اللائمين الملومين المكلّفين، فإنّه يعلّقها بهم ويلصقها برقابهم، ويرىٰ أنّ أحدا ما أتي إلّا مِن قِبل نفسه وبسوء اختياره وبشدّة تقصيره وإيثار شقائه. والملحوظان صحيحان واللاحظان مصيبان، لكنّ الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلىٰ هذه الغاية، ولا لكلّ إنسان اطلاع إلىٰ هذه النهاية"(١)**.

٣- هل يختلف القرآن عن الحديث في مفهوم القدر؟

زعم مونتجمري وات بعبارات مختلفة زعما غريبا تابعه عليه

---

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية-بيروت، ص١٥٥.

بعض المستشرقين، مفاده أن موقف القرآن الكريم يختلف عن موقف السُنة فيما يتعلق بالقدر، فالسُنة جبرية بيئية تأثرت بحال العرب قبل الإسلام، خلافا للقرآن الذي هو غير جبري أو يحافظ علىٰ النظرتين، يقول:

"تعد الاقتباسات التي أوردناها آنفا من القرآن والحديث النبوي كافية لتؤكد لنا أن هناك إلىٰ حد ما ما يمكن أن نطلق عليه (النظرة الجبرية) أو النظرة التي تؤكد خضوع كل شيء لأمر الله وهيمنته. لكن حتىٰ عندما كانت نظرة القرآن ونظرة الحديث تبدوان متقاربتين إلا أن التأمل الدقيق بوضوح وجود فرق بين كلتا النظرتين وهذا التقابل أو الاختلاف ذو أهمية كبيرة؛ لأنه خلاف بين الركيزتين الأساسيتين للإسلام (القرآن والحديث). فالفرق – باختصار – هو أن محور الاهتمام في القرآن متمركز حول مشيئة الله ثم – علىٰ نحو أقل – تبعية الإنسان لهذه القوة العظمىٰ الهائلة (الله سبحانه) بينما نجد أن الإنسان في الحديث قد حددت حياته منذ البداية، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا إلىٰ دور كبير للإنسان إزاء القضاء والقدر. والقرآن الكريم من خلال نظرته التوحيدية – يركز علىٰ أن مجرىٰ الأحداث في العالم وفي الحياة البشرية يحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وإن خفي مغزاها علىٰ البشر في بعض الأحيان.. فالأحاديث – رغم ذكرها لله سبحانه إلا أنها تميل أحيانا لأن تكون إنكارية

atheistic"[1]. وما يقصده وات بكلمة إنكارية أو إلحادية (وهي كلمة استغربها مترجم الكتاب) هو أنها مناقضة للتوحيد، أي أنها جبرية وثنية. وفي موضع آخر يقول صراحة "**ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم إنكار المسؤولية الإنسانية؛ فإن ما ورد في الأحاديث من مفاهيم عن دور الزمن المطلق (المجرد من القوىٰ الإلهية) وعن الجبر المطلق وإنكار إمكانية الفعل للإنسان – ربما كانت هذه الأفكار الواردة في الأحاديث (المتناقضة مع ما ورد في القرآن) تعود في جذورها إلىٰ نظام فكري كان شائعا قبل الإسلام** (أي أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية). **وليس من الضروري أن يكون ما ورد في الأحاديث النبوية مطابقا تماما للأفكار الجاهلية التي تنزع من الإنسان مسؤولية وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر. وربما – في بعض الحالات، كما أظن – استُخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة علىٰ الاتجاهات الجبرية في بيئة إسلامية، لذا لا بد من التدقيق في الأحاديث النبوية لنعرف ما إذا كانت توجّه لمعنىٰ الجبرية أو نزع المسؤولية الإنسانية أم لا**"[2]. وأحيانا يشير إلىٰ تباين الأحاديث في هذا الموضوع تباينا شديدا، فيقول "**هناك أحاديث كثيرة ذات اتجاه جبري محدد كما يتضح من الحديث الذي يسجل نقاشا حادا بين آدم وموسىٰ عليهما السلام.. وهذه الأحاديث تنكر**

---

(١) وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام، ص٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٦٠.

أي مسؤولية بشرية... فثمة خلفية جبرية محددة في الأحاديث، كذلك الحديث الذي يشير إلىٰ أن الكتاب (قد سبق) علىٰ إنسان ما فدخل النار (برغم أنه ظل يعمل عمل أهل الجنة مدة طويلة)... بينما هناك أحاديث أخرىٰ علىٰ النقيض منها تمثل ما يمكن تسميته (الجبرية المعدلة)، وفقا لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الإنسان ليس مجبرا إلا في موعد موته الذي لا يستطيع منه فكاكا، وحصاد سعيه وسعادته أو شقائه. وربما كانت هذه الجبرية المعدلة أقرب ما تكون إلىٰ نظرة (مقاتل وسط شبه الجزيرة العربية **Warrior of Central Arabia**)، فهو لم يكن يشك في أن قوته أو سلطته الخاصة هي الفاعلة والمؤثرة لكنه كان علىٰ وعي أن مشروعاته أحيانا لم تكن موضع التنفيذ بسبب قوىٰ خارجية، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعا إلىٰ قصور من جانبه، ورأىٰ أيضا أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته. إنه يستطيع – حقا – أن ينجز أمورا كثيرة، لكن الأمور العليا المهمة مقدرة سلفا ولا يستطيع بجهوده أن يبدلها"(١)، لكن بشكل عام "الروح العامة للأحاديث تميل للجبرية، وإن كان هناك تلميح غير مجد في بعض الأحيان للفكرة الإسلامية عن المسؤولية البشرية"(٢).

وردًا علىٰ ذلك أقول: أولا، لقد أظهرنا بما فيه الكفاية أن العرب

---

(١) المرجع السابق، ص٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣.

لم يكونوا جبريين علىٰ هذا النحو الفلسفي، فأصل القدر عند العرب الذي يحيل إليه وات لم يفهمه كما ينبغي، وهو نفسه قدّم مفهوما مخففا عن الجبرية العربية، سماه "الجبرية المعدلة"، لكن هذا الوصف لا ينطبق علىٰ العرب فقط كما رأينا، وإنما هو مفهوم مركزي في حياة الشعوب القديمة، ونقلنا عن هؤلاء المتخصصين أنه رغم التأثيرات الخارجية (إلهية أو طبيعية) التي يدركها ويقر بها الإنسان القديم إلا أنه يمارس حياته باعتباره صاحب مساحة ما من الحرية، وينظر له الآخرين من حوله علىٰ أنه مسؤول بناء علىٰ هذه المساحة. فالربط الصحيح إذن هو أن الأحاديث – كالقرآن – كانت "تُذكّر" بمفهوم صحيح ملوث بوثنية، وأن لهذا المفهوم أهمية دينية واجتماعية وإلا ما استقر في حضارات مختلفة.

ثانيا، أما الاختلاف بين القرآن الكريم (غير الجبري) والأحاديث (الجبرية) كما يقول وات فهو لم يدلل عليه أصلا، ولا أظن أن القارئ يمكن أن يَعبأ به في ضوء ما قدمناه من أمثلة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية، إذ تَبين أن الوحيين في غاية الوضوح والتأكيد فيما يتعلق بالتوحيد. وهناك نقل مهم له دلالته وقوته، وبعبارة بليغة، لأنه من مستشرق يُرِجع كل فضيلة تقريبا في الإسلام إلىٰ اليهودية تحديدا، يقول هاري ولفسون: **"لا أعتقد أن من يقرأ الأحاديث النبوية، بدون مثل هذا القصد المسبق** [أي فكرة وات]، **يمكن أن يجد فيها أي انحراف عن التوحيد الذي جاء به**

القرآن، بل على العكس تماما، سوف تبدو كلها، أي الأحاديث النبوية، للقارئ العادي محاولات للتحدث بجلال الله ولتصوير قدرته المذكورة في القرآن"(١).

٤- هل اختلف الصحابة حول مفهوم القدر؟

من أشهر الآثار التي توحي بأن الصحابة قد اختلفوا في مفهوم القدر أو كيفية التعامل معه الموقف الذي كان بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه و أبوعبيدة بن الجراح رضي الله عنه في حادثة وباء أرض الشام، ، فعن عبد الله بن عباس: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، خرج إلى الشأم، حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبوعبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشأم. قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشأم، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادعوا لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع

---

(١) ولفسون، فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ص٧٧٢.

لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرىٰ أن ترجع بالناس ولا تقدمهم علىٰ هذا الوباء، فنادىٰ عمر في الناس: إني مصبح علىٰ ظهر فأصبحوا عليه. قال أبوعبيدة بن الجراح: أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلىٰ قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرىٰ جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف - وكان متغيبا في بعض حاجته- فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه» قال: فحمد الله عمر ثم انصرف"[١]. ويقول د. فاروق أحمد الدسوقي بعد ذكره لهذا الأثر: "ذلك نص صريح نخرج منه بعدة نتائج عن مفهوم العلاقة بين الفعل البشري والإرادة الإلهية عند الصحابة المرافقين لأمير المؤمنين بعامة وعنده بخاصة:

الأولىٰ: إن مفهوم هذه العلاقة كان مبهما غامضا عند كثير منهم، ويَثبُت ذلك من اختلاف الفئات التي كان يستشيرها أمير المؤمنين حيث كان تصور حتمية القدر وضرورة نفاذه في مفهوم بعضهم معوقا لهم عن الاختيار، والأخذ بالأسباب للنجاة من الخطر،

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم: ٥٧٢٩

استنادا على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، بينما كان هذا المفهوم عند الفريق الثاني لا يعني تلاشي الإرادة البشرية المختارة وانعدام الفاعلية الإنسانية تماما، وإنما كان في تصوره أن للإنسان مجالا للعمل وحدودا للاختيار والفاعلية، وكل ذلك بقدر الله ومشيئته.

الثانية: أننا نكاد نحس بوجود بذور مغطاة لأهم عناصر مشكلة الحرية التي ستظهر عند الفِرق فيما بعد، باسم مشكلة الجبر والاختيار.."[1]. وهذا الفهم حسب ما قدمنا غير صحيح، وإنما هو إسقاط الخلاف الكلامي على بعض عبارات الصحابة، فقد ذكرنا آراء المتخصصين في الشعوب القديمة التي تقول إن هذه الشعوب قد سلّمت بالفاعلية الإنسانية في ضوء "جبرية" نجمية، وليس هناك أي مبرر للقول بأنه عندما جاء الإسلام وحرر العربي من هذه "الجبرية" وتمركز حول الله العليم الحكيم القادر والمحيط بكل شيء علما قد قلل من الفاعلية الإنسانية، أو حتى أثار مشكلة الفاعلية الإنسانية، ففي أقل الأحوال، يمكن أن نفترض، جدلا فقط، أن الإسلام استبدل جبرية بجبرية، ومن ثم لا نجد أي دافع جديد لانبعاث الشك في مفهوم الفاعلية والمسؤولية مع الأديان التوحيدية كما يقول بعض الباحثين. بالعكس، فإن تحرير الإسلام الفرد من الارتباط بـ"الحتمي" النجمي هو تأكيد على المسؤولية،

---

(١) فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، ٢/ ٨٠-٨١.

إذ "**لم يعد مصير الإنسان يُعتبر إذن محددا من قِبل تلك القوة الغامضة واللامعقولة التي تسمىٰ "الدهر"، وإنما أصبح يتنزل، علىٰ العكس، ضمن نظام غاية في المعقولية لأن الله أراده**"[١]، كما أن تأكيد الإسلام علىٰ المسؤولية الفردية[٢] في مقابل القبيلة يعزز الشعور بالمسؤولية، إذ "**الذي ينبغي إبرازه هنا هو أن الإسلام قد عوّض.. وحدة الدم بوحدة العقيدة، داعيا العرب بهذا إلىٰ أن يتحرروا من سلطة العشيرة القاهرة وأن يعوا قيمة وجودهم باعتبارهم أشخاصا ومسؤولين**"[٣]. إذن فقضية الفاعلية الإنسانية ثابتة ومسلّم بها ولم تخطر لا ببال عمر رضي الله عنه ولا ببال أبو عبيدة رضي الله عنه، وإنما النقاش بينهما كان نقاشا حول تطبيق هذه الفاعلية في حديث بعينه، وليس عن الفاعلية نفسها، فالخلاف كان عمليا وليس ميتافيزيقيا ولا حتىٰ شبه ميتافيزيقي. أي في ضوء أن الله هو الذي قدّر كل شيء، وهو الذي قدّر لنا أن نكون في هذا الموقف، فما الذي يمكن فعله حينئذ؟ بعبارة أخرىٰ كان النقاش

---

(١) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي ، ص١٦٩.

(٢) الآيات كثيرة في التأكيد على هذا النوع من المسؤولية الفردية المقابل للمسؤولية العشيرية، قال تعالى: {وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا} (مريم:٩٥)، وفي الوقت نفسه أكد الإسلام على شكل مختلف من المسؤولية الجماعية (لا العشيرية)، مثل مسؤولية الراعي عن رعيته ومسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المجتمع.

(٣) محمد عبد السلام، الموت في الشعر العربي، ص ١٦٦.

حول الموقف التفاعلي الأنسب مع الموقف، وتبنىٰ أبو عبيده الموقف التفاعلي الاستسلامي (لقدر الله)، الذي هو مواصلة الجهاد، وما أنكره عمر رضي الله عنه هو التصور الضيق لمفهوم قدرة الله، إذ من الممكن أن نرىٰ قدرة الله في أي حدث. يقول الحافظ ابن حجر: "**وفي رواية هشام بن سعد «وقالت طائفةٌ منهم أبو عبيدة: أمن الموت نفر؟ إنما نحن بقدر، لن يصبنا إلا ما كتب الله لنا». قوله: (فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة) أي لعاقبته، أو لكان أولىٰ منك بذلك، أو لم أتعجب منه، ولكني أتعجب منك مع علمك وفضلك كيف تقول هذا؟ ويحتمل أن يكون المحذوف: لأدبته، أو هي للتمني فلا يحتاج إلىٰ جواب. والمعنىٰ أن غيرك ممن لا فهم له إذا قال ذلك يُعذر، وقد بين سبب ذلك بقوله: وكان عمر يكره خلافه، أي مخالفته. قوله: (نعم نفر من قدر الله إلىٰ قدر الله) في رواية هشام بن سعد «إن تقدمنا فبقدر الله، وإن تأخرنا فبقدر الله» وأطلق عليه فرارا لشبهه به في الصورة وإن كان ليس فرارا شرعيا، والمراد أن هجوم المرء علىٰ ما يهلكه منهي عنه، ولو فعل لكان من قدر الله، وتجنبه ما يؤذيه مشروع وقد يقدر الله وقوعه فيما فر منه فلو فعله أو تركه لكان من قدر الله، فهما مقامان: مقام التوكل، ومقام التمسك بالأسباب... ومحصل قول عمر: «نفر من قدر الله إلىٰ قدر الله» أنه أراد أنه لم يفر من قدر الله حقيقة، وذلك أن الذي فر منه أمر خاف علىٰ نفسه منه فلم يهجم عليه، والذي فر**

إليه أمر لا يخاف علىٰ نفسه إلا الأمر الذي لا بد من وقوعه سواء كان ظاعنا أو مقيما"[1].

ومما يدلل بوضوح علىٰ أن هذا الخلاف كان عمليا لا ميتافيزيقيا الحديث الشهير التالي - من أوله إلىٰ آخره -: "عن عليّ رضي الله عنه، قال: كنا جلوسا مع النبي صلىٰ الله عليه وسلم ومعه عود ينكت في الأرض، وقال: «ما منكم من أحد إلا قد كُتب مقعده من النار أو من الجنة» فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: "لا، اعملوا فكلٌ مُيسر [في رواية شعبة: لِما خُلق له]. ثم قرأ: {فأما مَن أعطىٰ واتقىٰ. وصدّق بالحسنىٰ. فسنيسره لليسرىٰ..}"[2].يقول الحافظ: "حاصل السؤال: ألا نترك مشقة العمل فإنا سنصير إلىٰ ما قُدّر علينا؟ وحاصل الجواب: لا مشقة، لأن كل أحد مُيسر لما خُلق له، وهو يسير علىٰ مَن يسره الله... ووقع في حديث ابن عباس عند الطبراني نحو حديث عمر وفي آخره قال: «اعمل فكلٌ مُيسر» وفي آخره عند البزار: «فقال القوم بعضهم لبعض: فالجد إذاً» وأخرجه الطبراني في آخر حديث سراقة ولفظه: فقال: يا رسول الله، ففيمَ العمل؟ قال: «كلٌ مُيسر لعمله» قال: الآن الجد، الآن الجد، وفي آخر حديث عمر عند الفريابي فقال عمر: ففيمَ العمل إذاً؟ قال: «كلٌ لا ينال إلا بالعمل» قال عمر: إذاً

---

(١) فتح الباري ١٠/١٨٥.

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم ٦٦٠٥.

نجتهد. وأخرج الفريابي بسند صحيح إلىٰ بشير بن كعب أحد كبار التابعين قال: سأل غلامان رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: فيمَ العمل فيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير؟ أم شيء نستأنفه؟ قال: «بل فيما جفت به الأقلام» قالا: ففيمَ العمل؟ قال: «اعملوا، فكلٌ مُيسر لما هو عامل» قالا: فالجد الآن"[1]. ومن الواضح هنا من كافة روايات الحديث أن السؤال والإجابة كانا عمليين، وأن موقف الصحابة التفاعلي مع إجابة النبي صلىٰ الله عليه وسلم، التي لا تتنازل أبدا عن قدر الله!، هو المسارعة في الخيرات، وليس محاولة التوفيق.

ما أريد أن أخلُص إليه في هذا الفصل هو أن القول بأن الخلاف بين الصحابة في فهم القدر كان بذرة الخلاف الكلامي لاحقا قول غير صحيح، فالخلاف بين الصحابة كان عمليا بحتا، أما ظهور القدرية الأوائل (كما سيأتي في الفصل التالي) كان لعوامل أخلاقية واجتماعية حادثة، ثم مع شيوع الكلام كان الخلاف ميتافيزيقيا علىٰ يد المعتزلة، فالخلافات الثلاثة مختلفة من حيث الدافع ومن حيث المنهجية، ومن ثم لا يمكن أن يتطور أحدهما من الآخر.

---

(١) فتح الباري، ١١/٤٩٧.

الفصل الثالث

القدرية الأوائل والجبرية

"إن القضايا المتصلة بالقضاء والقدر والمذنب المُصر علىٰ ذنبه أُشبعت بحثا علىٰ وجه الخصوص.. ويبدو أن المُجادلات الكلامية الأبكر اشتملت علىٰ نقاشات ساذجة بسيطة تستشهد بآيات من القرآن وببراهين من البداهة".

جون والبريدج

"دافع الجهم بن صفوان، مستفيدا من كل إمكانيات المؤثرات الأجنبية، عن الجبرية المطلقة".

فضل الرحمن مالك

رأينا في الفصل السابق كيف جمع الإسلام (والشعوب القديمة) بين منظور الفاعلية الإنسانية ومنظور الإله المحيط بكل شيء، وأن هذا الجمع كان بالعمل والممارسة. وكيف حرر الإسلام العرب من "الجبر" النجمي أو القدر الملوث بالوثنية من خلال الإيمان بالله وحده وعدم الانفعال بشيء غيره. وأكدنا علىٰ موقف الصحابة "المتمسك بالصمت" فيما يتعلق بالقدر، لأن أي صياغة منطقية لمنظورين انفعاليين ستؤدي حتما إلىٰ تناقض منطقي. لكن الواقع أن الصياغة المنطقية قد حدثت بشكل مبكر للغاية (في النصف الثاني من القرن الأول الهجري)، وبدأت بعنف وتطرف عكس البدع الأخرىٰ، حيث عادة ما تبدأ البدعة صغيرة ثم تكبر بمؤثرات لاهوتية وفلسفية. في هذا الفصل سأحاول بحث الأسباب الداعية إلىٰ نشوء القدرية الأوائل، وإجابة السؤال السابق، أي سؤال لماذا بدأت بدعة القدرية كبيرة ثم صغرت؟ وسأبين أن هناك اختلاف جوهري بين هذه الأسباب والأسباب الكلامية اللاحقة.

اختلف الباحثون في أصل علم الكلام عمومًا، هل هو داخلاني (أي نشأ من داخل المجتمع الإسلامي وليس بسبب تأثير مسيحي أو لاهوتي أو فلسفي) أم خارجاني (نشأ بتأثير دين آخر أو فلسفة ما)، ويتزعم الاتجاه الأول الباحث الشهير جوزيف فان إس في مرحلة مبكرة من بحوثه، الذي يقول: **"لم تكن نشأة علم الكلام في**

الإسلام لجدال غير المؤمنين، ولم يكن الأسلوب الكلامي يتغيا - في نشأته ولا تطوره - دحض عقائد غير المسلمين، ولا سيما المانويين، كما قد يتوهمه بعض من يرىٰ أصول الكلام في آثار المعتزلة التبشيرية، بل الحق أن مبادئ علم الكلام كانت في مناقشات المسلمين فيما بينهم، عندما جعلت سذاجة [فطرية] يقين العهد الأول تتلاشىٰ - مع التطور السياسي - شيئا بعد شيء"(١).

فهو يرىٰ أن "علم الكلام نشأ - بوجه من الوجوه - بمعزل عن كل أثر أجنبي، وأنه كان استجابة لما يشغل المجتمع الإسلامي الأول نفسه"(٢). ويرىٰ فان إس أن "المسلمين ظلوا يعيشون حتىٰ نهاية العصر الأموي مع أغلبية مسيحية، ومع ذلك بدت الصلات بينهم ضعيفة"(٣). وفي مقابل ذلك يرىٰ قطاع كبير من الباحثين أن علم الكلام خارجاني بتأثير مسيحي، "الفرضية المسيحية العربية"، ويعتمد هؤلاء الباحثون بالأساس علىٰ أن سمات الحِجاج الكلامي كانت موجودة في الجدل السرياني الذي دار حول المسيح في القرن السابع، ويذكر مايكل كوك أن هذه الأسئلة عن المسيح قد انطوت علىٰ بعض الشَّبه مع التراث السرياني لخصوم الخلقيدونية، فهي تبدأ دائما بهذا السؤال التخييري (أتعتقدون في س، نعم أم لا؟

---

(١) زابينه شميتكه (محررة)، المرجع في تاريخ علم الكلام، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ترجمة أسامة شفيع، ص٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص٩١.

أو أتعتقدون في س أم ع؟) ثم تشرع بعد ذلك منهجيا في مناقشة كل جواب ممكن (**فإن قالوا: س، سألناهم...، وإن قالوا: ع، سألناهم...**)، فإما أن يدحض دليل المخالف وإما أن يبين أن رأي المخالف يؤول إلىٰ رأيه، وكل هذا يشبه بشدة في نظر كوك طريقة الحِجاج المتبعة في النصوص الكلامية الأولىٰ، حيث كان يُعتمد هذا النمط نفسه (**علىٰ سبيل المثال: فإن قال:..، قيل له:...**)، وبسبب هذا التشابه البنيوي يذهب كوك إلىٰ أن المسلمين اعتمدوا هذا النمط بعد أن تعلموه من النصارىٰ في جدالهم معهم، أو بأثر مِن اعتناق بعض النصارىٰ الإسلامَ. وقد أيد جاك تنوس (Jack Tannous) نتائج كوك، بل ودعمها من خلال تحليله لبعض الرسائل السريانية الأولىٰ لأحد الأساقفة (توفي في أوائل القرن الثاني الهجري) توضح كيفية مجادلته للخلقيدونيين، وبرهن تنوس علىٰ أن حجج الأسقف كانت مطابقة – بل في بعض الحالات تكرارا لفظيا – للترجمات السريانية للسؤالات اليونانية المحيرة المسماة (epaporemata) التي تتعلق بالاختلاف في طبيعة المسيح، في القرنين السادس والسابع. ولذلك يقترح تنوس أن البيئة المسيحية العربية في سوريا والعراق كانت أنسب قناة تنتقل من خلالها تقنية الأسلوب الكلامي في الحجاج إلىٰ المجتمع المسلم(١).

---

(١) المرجع السابق، ص٩٢-٩٤.

لكن مشكلة الفرضية المسيحية - كما بين ميشيل موروني - أنها لا تفسر الظروف التي حملت بعض المسلمين علىٰ الجري في هذا المضمار[1]. سواء كانت اجتماعية أو دينية أو غير ذلك. "**وعلىٰ الرغم من القيمة التفسيرية (للفرضية المسيحية العربية) لتنوس، وأن لها وجها من الاحتمال معتبرا، فإنها لم تزل بحاجة إلىٰ التمحيص والتوثيق، نظرا لأن الأدلة المسوقة لدعمها غير مباشرة، وهي مستلة من مصادر متأخرة إلىٰ حد ما (أوائل القرن الثاني الهجري بدلا من القرن الأول)**"[2].

نفس هذا الخلاف في أصل الجدل في القدر، لكن معلوماتنا عن القدرية الأوائل قليلة جدا، كما أن هناك بُعدا جديدا للمسألة يخصها عن أي أصل الكلام بشكل عام يحتاج إلىٰ الأخذ في الاعتبار، ألا وهو البعد الأخلاقي-الاجتماعي، فقضية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عما يفعله من آثام ونسبة الشر إلىٰ الله نسبة حقيقية هي مشكلة أخلاقية في جانب كبير منها عند القدرية الأوائل. ذهب قدماء المستشرقين إلىٰ وجود أصل مسيحي لأول خلاف نشب في تاريخ علم الكلام، وهو النزاع في القدر. فمثلا يقول المستشرق الإيطالي لكَرْلو ألفونسو نلّينو : "**كانت أولىٰ المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلا عقليا**

---

(١) المرجع السابق، ص٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

يستدعي النظر والفكر هي مسألة هل القرآن، مع ما فيه من آيات متشابهة أو متعارضة، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الإرادة والاختيار؟

فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القَدَر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القَدَر، ويحاولون أن يفسروه، بمعنىٰ يوافق اختيار الإنسان وحريته في أفعاله؛ حتىٰ يُمْكِنَ تبريرُ وجود الثوابِ والعقاب في الدارِ الآخرة تبريراً تاما"(١).

وأقوىٰ حُججهم هو التراث الإسلامي نفسه، سواء المدونة الحديثية أو كتب التراجم، فعن الإمام الأوزاعي قال: **"أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا، فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني [ت ٨٠ هـ أو بين ٨٠- ٩٠ هـ] وأخذ غيلان الدمشقي [ت أوائل القرن الثاني] عن معبد"**، ويقول أصحاب مسلم بن يسار: **"كان مسلم يقعد إلىٰ هذه السارية، فقال: إن معبدا يقول بقول النصارىٰ: يعني معبدا الجهني"**. ويقول ابن عون: **" أدركت الناس وما يتكلمون إلا في عليّ وعثمان حتىٰ نشأ**

---

(١) مجموعة مؤلفين، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ودراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مقالات من جمع وترجمة عبد الرحمن بدوي، ص٢٠٢.

هاهنا حقير يقال له سنسويه البقال. فكان أول من تكلم في القدر". وقال يونس بن عبيد: **"أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسويه ومعبد الجهني وآخر ملعون في بني عوافة".**

أما المستشرقون المعاصرون فيميلون إلىٰ أن الجدل بين القدرية الأوائل و"الجبريين" مجرد **"كسوة إسلامية لضروب من الجدل قديمة نشبت بين أنصار حرية الإرادة (النصارىٰ واليهود والزرادشتيين) وبين رافعي لواء الجبرية علىٰ اختلاف أشكالها [العربية وغير العربية]"**(١). وفي الفقرة التالية أقترح بعض الأسباب التي أرىٰ أنه قد جرىٰ تجاهلها، ثم أحاول تقييم هذه الأسباب هل هي داخلانية أم خارجانية.

١ - أسباب نشوء القدرية الأولىٰ

أرىٰ أن أهم ما يُبدأ به في تفسير ظهور القدرية المبكرة هو تفسير سبب كون القدرية الأولىٰ أكثر ابتداعا من القدرية اللاحقة (القدرية الكلامية كما أحب أن أسميها) عكس عادة البدع عموما، حيث تنكر القدرية المبكرة العلم الإلهي المسبق من الأصل، ففي حديث جبريل الطويل المشهور يقول المشتكي إلىٰ عبد الله بن عمر رضي الله عنه: **"إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن، ويتقفرون العلم،**

---

(١) المرجع في تاريخ علم الكلام، ص١٠٢.

وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف"، هذا التهور يفسره أمران:

(١) أن الفصل التام الواضح بين القدرة الإلهية أو القضاء الإلهي والعلم الإلهي لم يكن قد حدث بعد كما استقر بعد ذلك عند تقرير العقائد، فقديما كان هناك ارتباط دلالي بين القدرة أو القضاء والعلم، مثلا في قوله تعالىٰ **﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾** (الإسراء: ٤) يقول ابن عباس ومجاهد وابن زيد أن المعنىٰ أعلمناهم أو أخبرناهم[١]. ومثله قول الملائكة لإبراهيم عليه السلام: **﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ * إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾**، نجد هنا أن قدّرنا بمعنىٰ علِمنا. إن التقدير لا ينفك عن العلم، فكلاهما تحديد لشيء ما، ومنه قوله تعالىٰ: **﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾**، أي علىٰ موعد محدد، وفي الأثر الذي يذكره داود بن أبي هند (١٣٩ هـ): **"أن عُزيرا سأل ربه عن القدر، فقال: سألتني عن علمي، عقوبتك أن لا أسميك في الأنبياء"**[٢]، نلاحظ بوضوح العلاقة التكاملية أو حتىٰ التبادلية بين القدرة والعلم. لكن سرعان ما خفف القدرية من هذا التهور

---

(١) تفسير الطبري ٣٥٦/١٧.

(٢) أخرجه الفريابي في كتابه "القدر"، أضواء السلف، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، أثر رقم ٣٣٣.

وفصلوا تماما بين العلم والقدرة بسبب محاججة السلف المباشرة بالعلم، أعني المقولة الشهيرة "**حاجوهم بالعلم فإن أنكروه كفروا**"، وكما يقول ابن تيمية: "**لما اشتهر الكلام في القدر؛ ودخل فيه كثير من أهل النظر والعباد صار جمهور القدرية يقرون بتقدم العلم وإنما ينكرون عموم المشيئة والخلق**"[1]. قارن فهم ابن عباس ومجاهد وابن زيد في فهم "وقضينا إلىٰ" بفهم لاحق مثل القاضي عبد الجبار، إذ يقول في كتابه "متشابه القرآن" : "**قد بينا أن القضاء قد ينطلق علىٰ الإعلام والإخبار، وهو المراد بهذه الآية. يبين ذلك أنه ذكر الفساد علىٰ وجه الاستقبال، والقضاء علىٰ وجه الماضىٰ، ولو كان المراد له الخلق لما صح ذلك، ولأن لفظ «القضاء» إذا عدوىٰ ب «إلىٰ» فظاهره الخبر، ومتىٰ أريد به الفعل عدىٰ بغير ذلك، أو لم يعدّ بحرف. فإذا صح ذلك دل الظاهر علىٰ أنه تعالىٰ خبر بفسادهم الذي يكون، ودل علىٰ ذلك لضرب من المصلحة، وهذا مما لا ننكره، وإنما ندفع القول بأنه تعالىٰ يقضي الفساد بمعنىٰ الخلق والإيجاد، والتقدير والتدبير، لما في ذلك من ارتفاع الحمد والذم وبطلان التكليف، ولما فيه من وجوب الرضا بالفساد، أو القول بأن في قضائه ما لا يجب الرضا به**". هنا نجد أن القاضي قد حملها علىٰ العلم فقط، ليدفع مرتبة تقدير أفعال العباد، في حين أن الفهم السلفي التلقائي لم يكن يفكك القدر علىٰ هذا

---

(١) مجموع الفتاوي ٣٨٥/٧.

النحو، وإنما كان هناك ارتباط دلالي ومفاهيمي بين القدر والعلم والتحديد والخلق، ليس في العربية فقط، وإنما أيضا في غيرها من اللغات القديمة كما وجدنا في الحضارة المصرية القديمة.

(٢) أن الباعث الواضح من النصوص لنشوء القدر ية المبكرة كان أخلاقيا-تنيزيهيا، ففي مصنف بن أبي شيبة في "باب أول ما فعل ومَن فعله" عن الحسن بن محمد الحنفية [توفي ٩٩ هـ]، قال: **"أول ما تكلم الناس في القدر جاء رجل فقال: كان في قدر الله أن شرارة طارت فأحرقت الكعبة فقال رجل: هذا من قدر الله وقال آخر: ليس من قدر الله"**. وينقل البلاذري أن **"الحجاج قال لمعبد الجهني: يا معبد أتتكلم في القدر؟ قال: نعم، زعم فساق أهل العراق أن الله قضىٰ وقدر أن يقتل عثمان، فقلت: كذبتم. فقال: صدقت. فبلغ هشاما قوله فقال: لقد قدر الله قتل عثمان لما كتب علىٰ قاتليه من الشقاء، وكذب معبد والحجاج"**[١]. ومن الطبيعي أن يؤدي الباعث الأخلاقي إلىٰ طرف النقيض، لأنه شعوري بطبعه، علىٰ عكس التنظير الحذر. ولا ننسىٰ أن من الناحية اللغوية (كما ذكرنا في الفرق بين المشيئة والإرادة) هناك تقارب دلالي بين التقدير أو المشيئة وبين الرضا، لأن هناك كلمة واحدة يمكن أن تعبر عن التقدير والرضا، وهي "شاء"، فكلمة "قدر الله قتل

---

(١) البلاذري، جمل من أنساب الاشراف، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص٨/٤١٤.

عثمان" ليست قدرة خالصة في هذه الفترة الأولىٰ من الإسلام كما هي عندنا الآن، وإنما مرتبطة دلاليا وذهنيا إلىٰ حد ما بنوع ما من الرضا. ومن الطبيعي أيضا أن ينتهي أي شعور جارف ظرفي بسرعة، وهكذا **"كانت القدرية [الأولىٰ] ظاهرة عقدية قصيرة الأمد، فهي لم تدم إلا عدة عقود منذ أن بدأ مِعبد الدعوة إليها في أواخر سنة ٧٠ هـ تقريبا إلىٰ سقوط الخليفة القدري يزيد بن الوليد في سنة ١٢٠ هـ تقريبا، ولم يسعوا في هذه الخمسين سنة إلىٰ بسط مذهبهم إلا تحلّة القسم، ولا بزغ من بينهم متكلمون كبار"**(١). كما أنه **"لا يُعرف للقدرية -فيما عدا قولهم بالإرادة الإنسانية - آراء أخرىٰ تتمحض نسبتها إليهم؛ فلم يُحفظ عنهم قول - مثلا - في الصفات الإلهية، أو في طبيعة الحياة الأخروية، أو حتىٰ في الكيفية التي يحاسب الله بها الناس علىٰ ذنوبهم التي اقترفوها مختارين، كما هو مذهبهم. بل إن كتب الفرق لا تذكر القدرية استقلالا، وإنما تُدرج ذكرها في غيرها بحسب ما لها من رأي في بعض القضايا"**(٢).

لذلك، الأقرب في تفسير نشوء القدرية المبكرة (وليس علم الكلام) أن يكون داخلانيا إلىٰ حد كبير، بدون أن نمنع من تأثير محتمل لعنصر أجنبي (اللاهوت المسيحي أو الرواسب المجوسية)، لكن هذا التأثير ضعيف وجاء مع معبد الجهني لا قبل

---

(١) المرجع في تاريخ علم الكلام، ص١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص١١٧.

ذلك، الذي كان يسبقه ظرف اجتماعي زلزل المجتمع (وهو قتل عثمان رضي الله عنه)، وهذا الظرف لا شك أن له كان تأثيرا هاما في ظهور "استنكارات نفسية" عبر عنها البعض بعبارات تُحمل علىٰ التنزيه الأخلاقي كما في الآثار السابقة (وهذا لا يمنع من كونها عبارات خاطئة بدعية). أما فكرة أن الجدل بين القدرية الأوائل وأهل السنة كان جدلا يحاكي جدلا قديما بين الجبرية الوثنية باختلاف اشكالها واللاهوت المسيحي فعلىٰ أقل تقدير **"الجدل الدائر حول الجبر في أواخر العصر القديم وأوائل العصر الإسلامي في الشرق الأوسط مقارنة بالخلاف في القدر لم يزل بعد غاية ترتجىٰ؛ إذ لعله يكشف اللثام عن منشأ هذا الخلاف في ربوع الإسلام"**[(١)]. فالمعلومات المتعلقة بالجدل القديم أصلا ضئيلة وغير حاسمة، وإذا نظرنا إليها في ضوء نتائج الفصل الأول القائلة إن العرب لم يكن عندهم إشكالا أصلا في الفاعلية الإنسانية نصل إلىٰ أن هذه المعلومات قد قُرئت رجعيا، أي أنها خلاف لاهوتي- لاهوتي قُرأ علىٰ أنه خلاف بين عامة الوثنيين والفكر المسيحي. بل إن الفكر المسيحي نفسه في هذه الفترة كان منقسما بين "جبريين" ومؤمنين بالفاعلية الإنسانية، لأن في الكتاب المقدس مثلا نجد **"زاغ الأشرار من الرحم** [أي منذ أن كانوا في الأرحام]. **ضلوا في البطن** [بطون أماتهم]" (المزمور ٥٨ : ٣)، فوضع الإسلام باعتباره

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٥.

جبريا في مقابل اللاهوت المسيحي في القرن الأول الهجري (ناهيك عن عامة المسيحيين في هذه الفترة أو عن الكتاب المقدس نفسه) باعتباره ينادي بالإرادة الحرة بلا أساس، ومن المثير أن مايكل كوك نفسه نسب الفهم الجبري لآية "فمنهم شقي وسعيد" إلىٰ تأثر بالمسيحيين القائلين بالجبر، فهو يرىٰ أن **"الآية القرآنية لم تذكر - خلافا للنص الإنجيلي المحتج به - رحم الأم البتة، وأن السياق يتحدث بجلاء عن يوم الدين، لا عن تطور الجنين. فالتفسير الجبري للآية القرآنية إذن متكلف" و"يشي بتأثير السياق الإنجيلي، الذي كان يعوِّل عليه في الأصل المسيحيون القائلون بالجبر، ثم انتقل بعد ذلك تلقائيا إلىٰ الآية القرآنية سالفة الذكر"[١].**

٢- ظهور الجبرية:

كان نشوء إنكار قدر الله بعوامل داخلانية إلىٰ حد كبير كما بيّنا، وهذا يناقض في حد ذاته القول إن العرب كانوا "جبريين"، إذ لو كانوا كذلك لكان الأرجح أن يظهر القول بالجبر أولا، فما كان مستقرا من السهل أن يثار، لكن ما حدث هو العكس، بل بتطرف، فأنكر القدرية الأول كافة مراتب القدر، حتىٰ العلم. أما إن انتقلنا إلىٰ القول بالجبر فلا شك أن العامل الحاسم فيه خارجاني، فنحن

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٤.

أمـام ميتافيزيقـا كاملـة، ولـيس مجـرد نقاشـات بسـيطة تقـوم علـىٰ البداهـة، فـأول وأشـهر مـن قـال بـالجبر فـي كتـب تـاريخ الفـرق هـو الجهم بن صفوان (١٢٨ هـ)، ورغـم أننـا لا نعـرف عنـه إلا قلـيلا ولا نعـرف إلا بعـض أصـول أفكـاره، إلا أنـه لـيس هنـاك اخـتلاف بـين الباحثين الغربيين علىٰ أن أفكار جهم أجنبية، سواء كانت أفلاطونيـة محدثة[١] أو آبائية كنسية[٢] أو بوذية[٣]، أو – وهو الأرجح - خليط من هذه الفلسفات، فالنصف الأول مـن القـرن الثـاني الهجـري كـان مزيجا لا مثيل له من الثقافات والموروثات المختلفـة، وجهـم نفسـه قد ناظر السمنية وعاش في مجتمـع صـابئي. وعلـىٰ خـلاف القدريـة الأوائـل أصـحاب الـدافع الأخلاقـي و"المتهـورون" فلسـفيا نجـد جهما صاحب أصول فلسفية ميتافيزيقية. وسأركز علىٰ أوثـق وأدق مصدر في نقل قوله الجبري وما يتعلـق بـه مـن أقوالـه، وهـو الكتـاب الفريـد "مقـالات الإسـلاميين واخـتلاف المصـلين" لأبـي الحسـن الأشعري.

يقـول أبـو الحسـن الأشـعري: إن **"الـذي تفـرد بـه جهـم القـول بـأن... وأنـه لا فعـل لأحـد فـي الحقيقـة إلا اللـه وحـده، وأنـه هـو**

---

(١) المرجع في تاريخ علم الكلام، ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٦.

(3) I. Vaziri, Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences. New York, 2012. 139-141

الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم علىٰ المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولونًا كان به متلونًا"(١). ويقول الشهرستاني عن هذا القول: "ومنها قوله [أي جهم] في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر علىٰ شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله؛ لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالىٰ الأفعال فيه علىٰ حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلىٰ الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرىٰ الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلىٰ غير ذلك والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا"(٢). ونلاحظ أن عبارة الأشعري متحفظة، إذ لا تحدد هذا "المجاز" بأي شكل من الأشكال، فضلا عن أن تصف الجهمي بأنه جبري، أما عبارة الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق فصريحة بالجبر المحض. علىٰ أي حال، ما هو الأساس الميتافيزيقي الذي بنىٰ عليه جهم

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢٧٩.

(٢) الملل والنحل ١/٨٧.

مذهبه الجبري؟

إن مذهب جهم في الوجود "قائم علىٰ تفرقته الأساسية بين (الجسم الموجود) و(ما ليس بجسم) أو (المعدوم، ما ليس بموجود). فالجسم الموجود يخالف إذن كلا من (الموجود) غير المتجسم؛ أي الله، والمعدوم غير المتجسم. ولا يمكن أن يُعزىٰ التأثير السببي إلا إلىٰ الموجود غير المتجسم. فالانفعال [التأثر] للجسم والفاعلية [التأثير] لما جسم له.. فهذه الجوانب هي التي توافق نوع موافقة تراث الأفلاطونية الوسيطة والأفلاطونية المحدثة. وفيها عنصر مناف للأفلاطونية، لكنه ذو خطر في مذهب جهم المعرفي، والوجودي، والعقدي. فليس هناك – في رأي الجهمية – وجودا لموجودات أو لأسباب غير مادية سوىٰ الله. وهم ينكرون وجود أشياء مركبة غير متجسمة، ويرون أن الدليل قام علىٰ وجود واحد فقط غير مركب، ولا متجسم، وأنه المبدأ الفاعل"(١). بل حتىٰ صفات الأشياء جسم أيضا، إذ "حكىٰ زرقان عن جهم بن صفوان أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم لأن غير الجسم هو الله سبحانه فلا يكون شيء يشبهه"(٢). ويرىٰ ابن حزم أن هذا التضاد الشديد بين الله الذي لا يوصف بشيء (ولا يمكن تمييزه عن العدم) وبين هذه "الأجسام المتسلسلة" – إن جاز

---

(١) المرجع في تاريخ علم الكلام، ص١٣٥-١٣٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ٣٤٦.

التعبير هو اعتماد رئيسي للقول بالجبر، يقول: "**فأما من قال بالإجبار فإنهم احتجوا فقالوا لمّا كان الله تعالىٰ فعالا وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالا غيره**"، بجانب المقترح اللغوي، إذ "**قالوا أيضا معنىٰ إضافة الفعل إلىٰ الإنسان إنما هو كما تقول مات زيد وإنما أماته الله تعالىٰ وقام البناء وإنما أقامه الله تعالىٰ**"(١)، وأضيف إلىٰ ذلك تصور جهم للعالم، لأن في هذا التصور لا يكون هناك أي فاعلية لما هو جسم، وبعبارة أخرىٰ: ترتفع شروط مفهوم "الإرادة الحرة"، ولما تبين لجهم لذلك أدرك أنها غير موجودة إلا لله وحده، وبشيء من الإسقاط يمكن أن نقول أن الجهم يشترط مذهب "الليبرتارية Libertarianism" في المذاهب المعاصرة في الإرادة الحرة ليكون الفعل حرا، حيث لا يكون الفاعل محتما سببيا بأي عامل خارجي عن تحكمه، أي جوهر يمتلك القدرة علىٰ التسبب في الفعل بدون أي قيود اجتماعية أو فيزيائية. والمفارقة أن الدراسات المعاصرة التي تبحث في أصل مفهوم "الإرادة الحرة" كما هو مستقر في الغرب قد قالت بأن رفع شروط الحرية هو ما تسبب في ظهور مثل هذا المفهوم، ففي دراسة ميكائيل فريد Michael Frede بعنوان "إرادة حرة: أصول المفهوم في الفكر القديم A Free Will Origins of the Notion in Ancient Thought"، التي يرىٰ فيها أن الرواقية هي

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/١١٤

أصل هذا المفهوم المبالغ فيه للحرية بعد تحليل دقيق، يقول: "ما نحصل عليه مع الرواقية، أو في أعقاب الرواقية، هو توسيع هائل لما يعد جبرا (biazesthai) forced، أو إكراها، أو معدًّا للقيام بشيء ما، وبالتالي تقلصا هائلا لما يُعتبر فعلا من ذات الفرد. علىٰ وجه الدقة، كفعل يكون مَن بدأه هو ذات الفرد، وليس أي شر أو خير خارجي مفترض...لذا فإن الفكرة ستكون كالتالي: الحرية هي القدرة علىٰ التصرف بمبادرة ذاتية، وليس أن يكون المرء مضطرا إلىٰ التصرف بطريقة ما، والركض وراء بعض الأشياء وتجنب أخرىٰ، لأن المرء استعبد نفسه لها"(١). أي أن الحرية هي "مسألة امتلاك القدرة علىٰ التصرف من ذات الشخص، والتصرف وفقا لعقله، ووفقا لاعتباره الخاص، والتصرف بشكل مستقل"(٢).

لكن في حين أن أوغسطين قد تشرب الفهم الرواقي للإرادة وحاول محاولات مختلفة بدون جدوىٰ للتوفيق بين "الإرادة الحرة" و"علم الله المسبق"(٣)، فإن جهمًا استمسك بتصوره

(1) Frede, M, A Free Will – Origins of the Notion in Ancient Thought. Berkeley: University, 2011, p. 68

(٢) المرجع السابق، ص٦٧.

(٣) لفهم التعديل الأوغسطيني للتصور الرواقي للإرادة الحرة انظر الدراسة الأقدم (١٩٧٤):

Diehl, Albrecht, 1982, The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley: University of California Press.

التنزيهي العدمي عن الله وبتصوره للعالم الخامل، والموقفان ميتافيزيقيان تنظيريان.

ألتفت الآن إلىٰ فكرة جهم عن "الجسم" والمقترح اللغوي الذي قدمه. زعم د. علي سامي النشار أن جهمًا لم يستخدم أي فكر أو تصور خارجي في فكره "التنزيهي" لله، في مقابل تأثر مقاتل بن سليمان بأفكار فلسفية خارجية، يقول:

"وأنكر الجهم بن صفوان أيضا حدوث الحوادث في ذات الله، وقد نادىٰ بعكس هذا محمد بن كرام فيما بعد، ولا شك أيضا أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة. هل هناك مصدر خارجي لفكرة الجسمية والتشبيه في ذلك الوقت؟

إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارىٰ ما يوافقه، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدىٰ الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم.

ولكن فكرة (جسمية الموجودات) هي فكرة رواقية، وجسمية الحركة أيضا فكرة رواقية، وقد كانت الرواقية منتشرة في كنائس النصارىٰ. ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التفكير الرواقي أو اليهودي أو المسيحي، فإن جهما لم يستخدمه علىٰ الإطلاق، لقد وضعت المجسمة الله في الكون، واعتبرته الجسم الوحيد، أما الجهمية، فقد اعتبرت الله خارج الكون

واعتبرت كل ما غير الله جسما"[1].

وما قاله د. النشار خطأ من كل وجه، ولن أدخل في قضية الصفات فهي خارج محل البحث، لكن أتحدث فقط عن قوله بنفي تأثر الجهم بمقولات فلسفية عن "الجسم"، والطبيعي والمفترض أن يقال إن مقاتلا (لنسلم أنه مجسم) وجهما قد تأثرا بفلسفة أجنبية، لأن الجهم له تصور رواقي واضح، وقد أوضحت أعلاه الجانب الرواقي في تصوره للعالم. ثم إن تصور جهم للإله الروحي هو تصور أجنبي تماما ليس عن العرب فقط، وإنما عن كافة الساميين، والدراسات في هذا الباب كثيرة جدا، وتفيد هذه الدرسات أن "مفهوم **(الروح التي بلا شكل) غريب تماما عن رؤية العالم السامية والتوراتية**"، يقول هيرمان جونكل Herman Gunkel (الباحث الكتابي الكبير في القرن الماضي): "**مفهوم الإله الذي لا وجود حسي له incorporeality.. كان أول من قال به هم الفلاسفة اليونانيون**"، وأظهر رينيهان R. Renehan (الناقد النصي اليوناني) أن هذا المفهوم يعود إلىٰ أفلاطون، وهذا ليس لأن شعوب الشرق الأدنىٰ القديم عاجزين عن التفكير التجريدي، وإنما لأنهم جمعوا بين الله كشيء قابل للحس (يمكن إدراكه يوم القيامة) وشيء روحاني (يمثل كل صفة عظيمة متصورة) وأخلاقي

---

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص ١/ ٣٤٠.

في تصور واحد[1]. وهكذا فإن فكرة "الروح المجردة" التي ذهب إليها جهم أجنبية يقينا (وهذا ليس معناه أنه يمكن أن نصف الله بأنه "جسم"، لأنه كما قلنا سابقا، التزم السلف بالصمت فيما يتعلق بالألفاظ غير الواردة في الوحي)، فكيف يمكن أن نفهم بها نص بلسان عربي مبين؟

هذا يقودنا إلىٰ المقترح اللغوي، ما هو "المجاز" الذي يقصده جهم؟

الحقيقة لا أود أن أقطع باطلاع جهم علىٰ المجاز بالمعنىٰ الأرسطي الذي نجده في كتب المتكلمين، ويبدو أنه كان يقصد به التجوز اللغوي بشكل عام، وفي الحالتين هو لم يقدم أي معيار يمكن التحاكم إليه عند النزاع حول "الوصف الصحيح اللغوي".

لقد رأينا أن القرآن الكريم والسنة الشريفة وممارسات السلف قد أقرت بنمطين لغويين، نمط "الفعل الإنساني" ونمط "الفعل الإلهي" لنفس الحدث، مع عدم نسبة الشر إلىٰ الله وفقا للتضاد الهرمي الذي وصفنا به تعامل الشعوب القديمة مع هذين النمطين.

---

(١) انظر للعديد من المراجع هنا:

Wesley Williams, “A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam,”The Journal of the American Oriental Society 2009, Jan-March, 129, 1.

في مقابل هذه الممارسة الإسلامية المبكرة، بل البشرية المستقرة، لم يقدم جهم أي معيار لصحة أو خطأ "تجوز" أو "مجاز" ما. وهكذا نرى أن فكرة الجبر "**حصيلة زائفة لتنظير فلسفي**" وليس "**نتيجة اختبار ديني مباشر**"(١). وفي الفصل التالي تسويغ فلسفي ضد هذا "التنظير الفلسفي"، وينتصر للممارسة التي تسمح وسمحت للشعوب القديمة بهذا "الاختبار الديني المباشر".

---

(١) أوتو، فكرة القدسي، ص١١٥.

الفصل الرابع
المسؤولية كممارسة بشرية صحيحة

"فكرتنا أننا مسؤولون لا بد أن تُفهم من خلال الممارسة، التي لا تتعلق في حد ذاتها بجعل بعض الافتراضات صحيحة، بل تتعلق بالتعبير عن اهتماماتنا ومطالبتنا فيما يتعلق بمعاملة بعضنا البعض. إنَّ تحمُّل المسؤولية أمر طبيعي وبدائي في حياة الإنسان مثل الصداقة والعداء والتعاطف والكراهية. إنه يقوم علىٰ الاحتياجات والاهتمامات التي لا يمكن تبريرها بقدر ما نعترف بها".

جاري واتسون (بروفسور القانون والفلسفة)

مما وصلنا إليه في المبحث الأنثروبولوجي أن الشعوب القديمة قد مارست الفاعلية الإنسانية والإيمان بالقدر معا بلا إشكال (وإن كان هناك تشوهات وثنية لمفهوم القدر غير مؤثرة فلسفيا)، فكان مفهوم القدر مفهوما مركزيا في حياتهم وشعورا ظاهراتيا لا يمكن إنكاره، لأنه مرتبط ارتباطا وثيقا بإله أو آلهة وبمفهوم الخلق، وكان الفرد – مع ذلك – يشعر بالمسؤولية الفردية، ويعامله من حوله بأنه مسؤول عن أفعاله، فرغم التأثيرات الخارجية من الآلهة ظل الفرد

مسلّما لنفسه بمساحة ما من الفاعلية، وبالطبع كان كل ذلك بدون محاولة نظرية لصياغة القضيتين، فلم يفكر أصلا في كيفية وجود هذه المساحة، ولم يبحث المجتمع من حوله هذه الكيفية ليحمله مسؤولية أفعاله، ولم يكن لدىٰ أي فرد مفهوم "حرية الإرادة" بالمعنىٰ الفلسفي المعاصر، فالقدر والفاعلية الإنسانية كانا منظورين وليسا قضيتين. وعلمنا في هذا المبحث هو اشتباك مع نفاة المسؤولية، أي الجبرية، ليس من خلال تقديم نظرية توفيقية بين "حرية الإرادة" و"الحتمية الإلهية"، بل علىٰ النقيض من ذلك تماما، فعملنا في هذا الفصل هو ضد التنظير، وتقديم تبرير فلسفي لكون الممارسة كافية، وبيان لِمَ هذا الحل "الصامت" هو الصحيح ليس فقط فيما يتعلق بـ "الحتمية الإلهية"، وإنما بمفهوم الحتمية بشكل عام، سواء كانت إلهية أو طبيعانية (الحتمية النفسية، حتمية الجينات، حتمية الظروف الاجتماعية..إلخ). ورغم أن هناك اختلاف جوهري بين القدر عند الشعوب القديمة والحتمية بأي معنىٰ معاصر، إذ أن القدر – كما ذكرنا – "**علىٰ عكس الحتمية، يبدأ من النهاية** [لذلك كان الموت والقدر يستعملان بالتبادل عند الشعوب القديمة كما ذكرنا في المبحث الأنثروبولوجي]**، أي هو المحصلة، ويعتبر هذه المحصلة ضرورية بمعنىٰ ما، ومعطىٰ عن طبيعة الشخص، الذي بدوره يستلزم قصة مخططة تحتوي، بعد أخذ كل شيء في الاعتبار، علىٰ كل حياة الشخص، وثقافته،**

وظروفه"(١)، ومن ثم لا يمكن أن يقال إن "**الأصل precursor الجوهري للحتمية الحديثة هو مفهوم.. القدر، الذي بدأ قبل الفلسفة**"(٢). إلا أنني لا بد أن أختار صياغة معينة لـ الحتمية الإلهية" من أجل الدخول مؤقتا في الجدل الفلسفي، سأختار من بين بعض تعريفات هذه الحتمية التعريف الذي يقول إنها "**المذهب الذي يقول إن الله هو السبب الفاعل الكافي لكل شيء في الكون، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو من خلال أسباب ثانوية مثل الإنسان**"(٣)، وأنبه مرة أخرىٰ أن هذه الصياغة لا تعبر عن المعنىٰ الدقيق للقدر الذي عاشته الشعوب القديمة وتصعب صياغته جدا.

أتجنب استعمال مصطلح "الإرادة الحرة" عن عمد أو أضعه بين قوسين، فما أدافع عنه ليس الإرادة الحرة، وإنما المسؤولية، مسؤولية الشخص أمام نفسه وأمام المجتمع وأمام الله، وسأستعمل كلمة "المسؤولية" بدلا من مفهوم "الإرادة الحرة" الإشكالي والميتافيزيقي في الفلسفة المعاصرة، وقد أشرت عند الحديث عن

---

(1) Keith Ansell Pearson (ed.), Blackwell Companion to Nietzsche, 2009, p. 420

(2) Cary, P. A Brief History of the Concept of Free Will: Issues that Are and Are Not Germane to Legal Reasoning. Behavioral Science and the Law, 25 (2), 165–181.

(3) Kevin Timpe and Daniel Speak (ed.), Free Will & Theism: Connections, Contingencies, and Concerns Oxford: Oxford University Press, 2016, 112

الجهم بن صفوان كيف أن مفهوم الإرادة الحرة قد ظهر مع فلسفة معينة، أي مع تصور ميتافيزيقي للعالم (الرواقية)، وليس مفهوما بشريا أصيلا. كما أنني أستعمل مفهوم المسؤولية أيضا بمعنىٰ معين، فللمسؤولية معنيان، الأول هو "**أنه كي نكون مسؤولين عن أفعالنا، لا بد أن يتوفر لنا، عند مراحل محددة في حياتنا، إمكانات بديلة [لتصرفاتنا]**"، أي أن يكون بإمكان الشخص التصرف بشكل مغاير عن تصرفه الفعلي، والثاني هو أن يكون الشخص مسؤولا عن سلوكه عندما تكون "**عناصر الفعل السابقة، مثل قيمه، أو رغباته، أو معتقداته التي سببت سلوكه هي ملكه حقا، فليست مثلا نتاجا لتلاعب خفي مباشر**"[1]. أي غياب الإكراه الخارجي.

وأستعمل المسؤولية بالمعنىٰ الثاني لا الأول، أي في السياقات العادية التي لا يُجبر فيها الفاعل علىٰ تصرف ما فإنه يكون مسؤولا عن تصرفه. ما سأقوم به في هذا الفصل الأخير هو تبرير المسؤولية في ضوء الإيمان بالقدر، وهذا التبرير يقوم علىٰ الممارسة، وسأعتمد علىٰ ورقة معاصرة قُدمت لتبرير المسؤولية في ضوء الحتمية الطبيعانية، لكنني سأعدلها أو أعيد قراءتها في ضوء "الحتمية الإلهية". وسأبدأ بتوضيح محل الاعتراض علىٰ البحث الكلامي بشكل عام للمسؤولية والقدر، وسأعتبر ديكارت ممثلا

---

(1) Robert Kane (ed.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford University Press, 2002, p. 202

للمنهج الكلامي الإسلامي والمسيحي، فما سأطرحه ضد الكلام المسيحي هو هو ما أطرحه ضد الكلام الإسلامي.

١- مشكلة المنهج الكلامي[١]:

عندما ناقش ديكارت حرية الإرادة اعتبرها قضية أولية مسلم بها، بمعنىٰ أن وعينا بها يكون سابقا منطقيا علىٰ مبدأ: أنا أفكر إذن أنا موجود (أو بعبارة أدق: وعيي كـ "أنا" يسبق منطقيا مبدأ الفكر، لأن الأنا الديكارتية تبدأ بذاتها وليس بالذات داخل المجتمع)، لأن امتلاكي لحرية الإرادة هو علىٰ وجه الدقة ما يتيح لنا الانطلاق في ممارسة الشك المغالي. وأنا لدي ميل طبيعي للاعتقاد في وجود الأشياء المادية وفي براهين الرياضيات، ويتطلب الشك في هذه الأمور جهدا أو اختيارا مقصودا. يقول ديكارت: "**فإنه أيا كان مَن يتأكد لنا في النهاية في أنه قد خلقنا، وحتىٰ إذا ما تأكد لنا أنه شديد القدرة علىٰ الخداع، فإننا لا زلنا نشعر بحرية يمكن من خلالها أن**

---

(١) أُمثل للمنهج الكلامي بديكارت وليس بالمعتزلة والأشاعرة لا لأن البحث اللاهوتي الغربي أجود، بالعكس، فالبحث الكلامي – رغم أنني مضاد له في كل أعمالي – قد بحث موضوع "القدر" تحديدا من كل وجه، وتشعبت المدارس فيه بحيث يستحيل أن تجد رأيا غير موجود في الكتب الكلامية، خصوصا مع كتب الرازي، فبحث "المطالب العالية" كان مستوفيا تماما، لكنني اخترت ديكارت لأبين الخلفية التاريخية الغربية للحلول الغربية المعاصرة التي سأعتمد عليها.

نمتنع عن قبول تلك الأشياء التي لم نتيقن من معرفتها كأشياء صادقة وغير قابلة للشك؛ وبذلك فإننا نمنع أنفسنا من أن ننخدع أبدا"(١). لأن في الوقت الذي نحاول الشك فيه في كل الأشياء وافترضنا أنه حتىٰ أن الذي خلقنا قد استخدم قدرته غير المحدودة في خداعنا بكل السبل فإننا قد أدركنا في أنفسنا حرية تجعلنا قادرين علىٰ أن نمتنع عن الاعتقاد فيما لم يتبدىٰ لنا يقينا تماما وغير قابل للشك. فالقدرة علىٰ تطبيق الشك المنهجي الديكارتي تفترض الحرية، كما أن الوعي بالحرية فكرة فطرية. وبهذه القدرة علىٰ التصرف بحرية **"نكون بطريقة ما سادة أفعالنا، ومن ثم فإننا نستحق المديح أو التوبيخ"**. ووفق ديكارت: فإن هذا اليقين في الحرية الذاتية سابق منطقيا علىٰ يقين وجود الله، ولكن ما إن يثبت وجود الله فإنه يصبح من الضروري أن أعيد النظر في الحرية الإنسانية في ضوء ما نعرفه عن الله، لأنني أعرف أن الله لا يعلم فحسب منذ الأزل كل ما يكون أو ما سوف يكون، ولكنه يقدِّره سابقا أيضا، ولذلك فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو كيف يمكن للحرية الإنسانية أن تتوافق مع التقدير الإلهي السابق. هذا هو مخطط الإشكال وفق ديكارت، لكن إجابته قد اختلفت، فأحيانا يتحاشىٰ تقديم أي حل فعلي للإشكال، متجنبا أي جدل لاهوتي، ويعترف

---

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (من ديكارت إلى ليبنتز)، المركز القومي للترجمة، ترجمة: سعيد توفيق، ٢٠١٣، ص٢١٤.

بأن المشكلة خارج قدرتنا على الفهم. لكنه لم يكتف بهذا الحل الانكماشي (قلت "انكماشي" ولم أقل "الحل الصامت" لأن ديكارت قد صاغ بالفعل المشكلة فلسفيا، بخلاف الموقف السلفي الصامت الذي لا يبحث المشكلة على هذا النحو، بل لا يبحثها أصلا)، فأحيانا يفضل مذهبا صريحا يقول بالقضاء والقدر، وأحيانا يقتصر على مرتبة العلم فقط، فيقول أن الله "يتنبأ" فقط بالأفعال الإنسانية، ولكنه لا يحدد الإرادة الإنسانية. "**وحقيقة الأمر فيما يبدو هي أن ديكارت عند تناول المسائل اللاهوتية المتعلقة بالجدل حول حرية الإرادة كان يتبنى حلولا ارتجالية بشكل ما أو بآخر، دون أية محاولة حقيقية لجعلها متسقة**"[١].

إن موقف ديكارت لا يمثل المتكلمين المسيحيين القروسطيين فقط، وإنما يمثل موقف "علم الكلام" بعامة، وهو التأسيسية. فهو أولا يفكك الممارسة إلى قضايا (مثلا أنا موجود ثم يبحث قضية وجود العالم الخارجي)، ثم يحاول تأسيس كل قضية بمبررات إبستمولوجية[٢]. وفي حالة قضية الحرية والقدر، تجد التأسيسية في الأخير أن القضيتين متناقضتان منطقيا، فتضطر إلى حلول ارتجالية، وكذلك كان حال الخلاف القدري الجبري الكلامي، لكن يبدأ

---

(١) المرجع السابق، ٢٠٠-٢٠١.

(٢) وقد انتقدتُ هذه النزعة في كتابي "موثوقية السنة عقلا: حجية النقل الشفوي أنثروبولوجيا وفلسفيا" إصدر مركز دلائل (٢٠٢٠)، انظر الفصل الثالث.

البحث بدعوىٰ أن نصوص الوحي تتضمن آيات ظاهرها أن الإنسان مجبر، وتتضمن آيات ظاهرها أن الإنسان مختار، فينتقل الخلاف إلىٰ خلاف عقلي بين القضيتين، ثم يجد المتكلم أن لكل من الجبر والاختيار ما يبرره عقلا، فيميل إلىٰ رأي ويبحث ما يسنده من عقل ونقل. والمشكلة في البحث الكلامي هو:

(١) نبذ الممارسة المستقرة وعزل القضايا عن هذه الممارسة. فلا يهتم المتكلم أبدا بموقف عامة الناس في عصره من قضية ما، ولا حتىٰ الموقف البشري المستقر لفترات طويلة تاريخية بدون انقطاع من قضية ما.

(٢) السماح للمتشكك بالشك غير السائغ خلال البحث عن التأسيس الإبستمولوجي، لأن المتكلم قد وضع قضية "أنا حر ولست مجبورا" كقضية إبستمولوجية صحيحة قابلة للتدليل عليها (ومن ثم قابلة للتدليل المضاد، أي الشك).

٢- مرشحان جديدان في الفلسفة المعاصرة

في الواقع هناك أطروحتان في غاية الأهمية في بحث الإرادة الحرة المعاصرة، وانقلب المشهد الفلسفي بعدهما تماما في هذا الباب، فقبل هاتين الأطروحتين كان يقال عادة إن الحرية لا يمكن أن توجد في ظل صحة الحتمية، ومن تعريفاتها الكثيرة أذكر

التعريف القائل إن الحتمية هي مذهب مفاده أنه في أي وقت ليس هناك إلا مستقبَل وحيد ممكن فيزيائيًا، والإشكال هو أن وجود هذا المستقبَل الوحيد سواء كان بسبب الحتمية الإلهية أو الحتمية السببية يمنع من وجود إرادة حرة، لأن هذا المستقبَل الوحيد الممكن فيزيائيا يحول دون وجود أي تصرف مغاير من الفاعل، أي يمنع من أن يقوم الشخص بفعل آخر غير الذي قام به الفعل. وبالتالي فلكي يكون إرادة حرة لا بد من عدم وجود حتمية أو لا بد من وجود إمكانية التصرف بشكل مغاير، ولأن معظم فلاسفة العقل والفعل يقرون بوجود حتمية سببية كان مفهوم الإرادة الحرة في مأزق، وقوي جدا المذهب اللاتوافقي (عدم توافق الإرادة الحرة مع الحتمية)، وكانت حُجج التوافقيين (القائلين بتوافق الإرادة الحرة مع الحتمية بشكل ما) ضعيفة إلىٰ حد كبير طالما سلّموا بالحتمية. لكن تغير هذا المشهد بعد الأطروحتين، وهما: ورقة "الحرية والاستياء Freedom and Resentment"، التي قدمها ستراوسن P.F. Strawson عام ١٩٦٢، وهي الورقة التي سنعرضها وسنبني عليها حُجتنا الإجماعية. أما الورقة الثانية فهي ورقة لهاري فرانكفورت عام ١٩٦٩ بعنوان: "الاحتمالات البديلة والمسؤولية الأخلاقية Alternate Possibilities and Moral Responsibility"، ومفاد هذه الورقة أن مطلب التصرف بشكل مغاير غير ضروري من أجل وجود مسؤولية، وقام فرانكفورت

بذلك من خلال طرح أمثلة تخيلية يبين فيها أننا نحكم علىٰ شخص ما بأنه مسؤول أخلاقيا رغم أنه ليس بإمكانه التصرف بشكل مغاير للتصرف الذي يقوم به، افترض مثلا أن عالم أعصاب (س) يريد أن يقوم شخص ما (ص) بفعل معين. وهذا العالِم مستعد للوصول إلىٰ أبعد الحدود لتحقيق هدفه، لكنه يفضل تجنب أن يظهر تدخله بدون داع، فهو لن يَظهر أمام (ص) ولن يعرف (ص) بأي شيء عنه، لذلك ينتظر هذا العالِم حتىٰ يوشك (ص) أن يقرر ما يجب فعله، ولا يقوم بأي شيء حتىٰ يتضح له أن (ص) يقرر القيام بشيء غير ما يريد (س) أن يقوم به. إذا اتضح لهذا العالِم أن (ص) يقرر القيام بشيء آخر، فإنه سيتخذ خطوات فعالة لضمان أن يقرر (ص) ما يريده هو أن يقوم به، من خلال التلاعب بشكل مباشر بالعمليات ذات الصلة في دماغ (ص). الفكرة هي أنه علىٰ الرغم من أنه لم يكن بإمكان (ص) تجنب الفعل الذي يقوم به، إلا أنه لا يزال بالبداهة مسؤولًا أخلاقيًّا عن فعله. مثال أوضح قدمه جاريث ماثيوز:

لنفرض أنني أقوم الآن بالتصويت في انتخابات ما بواسطة آلة تصويت، ولنفرض أن هذه الآلة معدة سلفا بحيث تقوم بتسجيل جميع أصوات الناخبين لمرشح واحد بعينه، وبالصدفة كان هذا المرشح المبرمج هو الذي سأختاره بمعزل عن أية مؤثرات أو ضغوط خارجية، وكذلك بدون أن أعرف أنه حتىٰ لو قمت بأي

اختيار آخر "ستتدخل الآلة لصالح المرشح المبرمج. ينتج من هذا أني قمت بالتصويت لصالح مرشحي وأني مسؤول أخلاقيا عن هذا الفعل[1]. هذه هي الفكرة العامة لأمثلة فرانكفورت، وما كتبه في باقي الورقة وأعماله اللاحقة تعديلات بناء علىٰ مجادلات دقيقة مع مذاهب الإرادة الحرة التي تتطلب شرط إمكان التصرف بشكل مغاير. لكن بعيدا عن هذه التفاصيل، من حيث المبدأ يبدو أن فكرة فرانكفورت قوية ومقنعة جدا، وبالفعل اعتمد عليها بعض اللاهوتيين المسيحيين وفلاسفة الدين لتأسيس فكرة أن علم الله المسبق (الذي سيقع "حتما") لا يعني نفي المسؤولية[2].

لكنني لا أقول بذلك لذلك لن أعتمد عليها، لاعتراضين، **الأول:** هذه التجربة المتخيلة تنفي فاعلية عالِم الأعصاب (أو آلة التصويت) تماما، فهو غير مؤثر في الفعل أصلا، بخلاف التصور الإسلامي للفعل الإلهي، وأن الله خالق كل شيء، وخالق كل صانع وصنعته، فهي ربما تناسب من يقول بالعلم الإلهي المسبق فقط، أي من يكتفي بمرتبة العلم فقط من مراتب القدر، بخلاف الدين

---

(١) جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، المركز القومي للترجمة، ترجمة أيمن فؤاد زهري، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص١٦٠.

(٢) انظر مثلا لاعتماد وليام كريج عليها في كتابه:

Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time. Wheaton: crossway, 2001, p. 261-263

الإسلامي. **الثاني**: تتطلب تجربة فرانكفورت الفكرية تعديل جذري كي تناسب علم الله، فحتىٰ احتجاج اللاهوتيين المسيحيين بها للتوفيق بين العلم الإلهي المسبق والإرادة الحرة غير مسلّم، أكتفي فقط لتعليل ذلك باعتراض قدمته ليندا زاجزيبسكي، وليعذرني القارئ لأنه قد يجد فيه بعض الصعوبة لأنه يتعلق بنظرية العوالم الممكنة ومنطق الموجهات (ويمكن له تجاوزه ويكتفي بالاعتراض الأول لأنه حاسم)، لكن سأحاول عرضه بأسهل طريقة ممكنة. إن الهدف من أمثلة فرانكفورت - كما تقول زاجزيبسكي - هو وصف الموقف الذي يكون فيه الفاعل يفكر ويختار بالطريقة العادية، لكن إرادته تُحبط في عوالم ممكنة قريبة تعمل فيها الآلة. لكن في حالة المعرفة المسبقة، فإن إرادة الفاعل لا يحبطها الله في أي عالم، علىٰ الأقل ليس بسبب علمه المسبق. فإذا قلنا إن علم الله المسبق لا يخطئ [وهو كذلك]، فإن أقرب نظير فرانكفورتي هو مثال تُضبط فيه الآلة علىٰ جعل الفاعل يقرر فعله علىٰ أي حال. في العوالم التي يختار فيها الفاعل الفعل (س)، فإن الآلة تُضبط لجعل اختياره (س) إذا لم يقم بذلك من تلقاء نفسه، وفي العوالم التي يختار فيها عدم القيام بـ (س)، فإن الآلة تُضبط بحيث تجعله يختار عدم القيام بـ (س) إذا أراد عدم القيام بـ (س) من تلقاء نفسه، وكما هو واضح من الصعب أن نرىٰ كيف يمكن وصف هذا المثال باتساق، ولكن هذه هي الطريقة التي يجب أن يكون عليها الحال ليكون المثال موازيا

أو حتىٰ قريبا من العلم الإلهي. والمشكلة أنه في هذه الحالة سيكون من المنطقي أن نصف الفاعل بأنه يمكنه التصرف بشكل مغاير، بمعنىٰ أنه يتصرف بشكل مغاير في الظروف المغايرة للواقع counterfactual بنفس الطريقة التي كان سيتصرف بها في حالة عدم وجود علم إلهي مسبق![1]. وعندي بعض الاعتراضات الفرعية علىٰ استخدام مثال فرانكفورت مع الحتمية الإلهية أستنبطها من أوراق كثيرة عن أو ضد مقترح فرانكفورت، لكنها غير مهمة في بحثي.

عموما الورقة التي سأعتمد عليها هي ورقة ستراوسن "الحرية والاستياء"، لأنها ورقة وصفية لممارسات الناس للمسؤولية في حياتهم العادية، فهي لا تشترط – مثل حجة فرانكفورت – مطلب إمكانية التصرف بشكل مغاير من أجل وجود مسؤولية، بل تثبت المسؤولية بصرف النظر عن وجود الحتمية (ومطلب إمكانية التصرف بشكل مغاير). ومع ذلك فورقة ستراوسن تحتوي أيضا -أو قُرئت كذلك- علىٰ مضامين فلسفية سنحاول تفريغها منها، بجانب ذلك، سنضيف إلىٰ ورقة ستراوسن دعم فلسفي-وصفي مستل من فلسفة لودفيج فتجنشتاين المتأخرة.

---

(1) Robert Kane (ed.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford University Press, 2002, p. 59

٣- ستراوسن والمسؤولية[1]:

يشير ستراوسن في ورقته إلىٰ التوافقيين بـ "المتفائلين"، ويشير بـ "المتشائمين" إلىٰ الليبرتاريين؛ ويشير إلىٰ المتشكيين بمؤيدي الحتمية (المتشككين في الإرادة الحرة واللاتوافقيين). وهذه المفردات تصف مواقف الفلاسفة تجاه آمال الاعتقاد المستمر بالحرية والمسؤولية في مواجهة احتمالية أن تكون الحتمية صحيحة. فالتوافقيون متفائلون فيما يتعلق بآمال الحرية والمسؤولية في مواجهة الحتمية. والليبرتاريون متشائمون حيال ذلك. ولهذا السبب، دفاعا عن شرعية الحرية والمسؤولية، غالبا ما يطور الليبرتاريون أطروحات ميتافيزيقية تعزل بطريقة ما هذه المفاهيم عن النظرة العلمية للعالم التي يمكن أن تدرجها تحتها. أما المتشككون، في هذا التصور، فلا يرون أي أمل، وبقبولهم للحتمية أو ما يماثلها، فإنهم يرفضون أي أطروحة مفادها أن أي شخص يتصرف بحرية أو مسؤول أخلاقيا. ويتهم ستراوسن كل هؤلاء بالفشل في التقدير الصحيح للحقائق ذات الصلة من أجل فهم

---

(١) من تلخيص مايكل ماكينا Michael McKenna وديرك بيربيوم Derk Pereboom لورقة ستراوسن "الحرية والاستياء" في الفصل السادس من كتاب:

Free Will: A Contemporary Introduction. Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, 1997.

وقد ترجمت ورقة ستراوسن الأصلية على منصة "معنى"، وهي متوفرة على موقع المنصة.

طبيعة المسؤولية الأخلاقية. فالتوافقيون، قد جادلوا عن أطروحتهم بـ "نفعية عوراء" مما يشير إلىٰ أنهم كانوا عميا أو غافلين عن الاعتبارات الأخرىٰ ومن ثم شوهوا تنظيرهم. أما الليبرتاريون، فقد مالوا إلىٰ "ميتافيزيقا غامضة ومذعورة". فكيف ذلك؟ إن التوافقيين المعاصرين لستراوسن كان تركيزهم علىٰ "**فعالية ممارسات العقاب، والإدانة والاستحسان الأخلاقي، في ضبط السلوك بطرق مرغوبة اجتماعيا**". هذه الفعالية تتسق مع صحة الحتمية، والحرية التي تفترضها هذه الفعالية ليست سوىٰ حرية المرء من التعرض لإعاقة عن التصرف حسب ما يريد ومن أن يكون مثقلا بأمر ما. عندما يكون سلوك المرء نتاجا لكونه مكرها أو مجبرا، أو لكونه مثقلا بالجهل البرئ أو سوء الفهم، فليس هناك فعالية في تنظيم السلوك من خلال العقوبات الاجتماعية المناسبة. إذن، باختصار، اللوم له ما يبرره عندما يكون هناك نفع اجتماعي في تطبيقه، وليس هناك سوىٰ نفع اجتماعي وحيد في تطبيقه عندما يتصرف الفاعل بحرية بالمعنىٰ التوافقي البسيط لـ "التصرف بحرية" - أي، عندما يفعل ما يريد بدون أن يكون معوقا أو مثقلا بشيء ما، فإن هذا ينبع من نواياه وعلله الخاصة.

ومشكلة هذا المذهب بسبب اهتمامه حصرا بالمنفعة يغفل في فهمه للأنشطة التي يمارس فيها الناس اللوم والثناء أهمية مشاركتنا هذه الأنشطة داخل حياتنا الاجتماعية (البين-شخصية). هذا هو ما

وجده ستراسون مثيرا للاعتراض على نحو استثنائي على هذا النمط من الحجاج التوافقي – وهو ما جعل حجج التوافقيين في نظر ستراوسن شكلا من المنفعة العوراء. ويعترض ستراوسن، بأن هذا الميل الأحادي إلى هذا البعد للحقائق يوحي للخصوم الليبرتاريين بأن أهمية اللوم، كما يرى التوافقيون، ليست سوى النفع الاجتماعي. في حين أن الواقع ليس كذلك، أو فيه أبعاد أخرى، فعندما يخطئ شخص في حقنا لا نحمله المسؤولية ونلومه لأن هذا نافع اجتماعيا فقط، وإنما لأن هذا هو التفاعل البشري الطبيعي مع الخطأ. وفي بعض الأحيان لن يكون هناك نفع اجتماعي على الإطلاق في لوم معتدي مسؤول أخلاقيا حقا عندما يكون على وشك الموت مثلا.

في مقابل هؤلاء التوافقيين يأتي الليبرتاريون، الذين لا يرضون إلا بمفهوم إلهي للإرادة الحرة، أي مفهوم يجعل الأشخاص الأحرار جواهر متميزة تتمتع بقوى سببية خاصة لابتداء أفعال حرة. لهذا سماهم ستراوسن أصحاب ميتافيزيقا غامضة ومذعورة، ولم يفلح أي ليبرتاري بتقديم نموذج قوي عن هذا المفهوم الميتافيزيقي للشخص الحر بإطلاق، بالطبع نظرا لارتفاع طموح وتكلفة هذه الحرية، التي هي "ضد سببية" كما يصفها ستراوسن، التي كانت تُفهم في ذلك الوقت باعتبارها نوع من الفعل الحر لا يتضمن تسبيبا بأحداث أو حالات سابقة، بما في ذلك الدوافع والرغبات. إن ما

يقوم به المتفائل والمتشائم والمتشكك - في نظر ستراوسن- هو الشيء نفسه، وهو تجاهل ممارسات تحميل المسؤولية كما هي في سياقها الاجتماعي، إذ يفصلون بين هذه الممارسات وبين الحقائق (مسألة الحتمية السببية وأن الإنسان كائن فيزيائي يسير عليه ما يسير علىٰ الطبيعة)، ويعتبرون هذه الممارسات لا علاقة لها بالبحث العقلاني لهذه الحقائق، فممارسات المجتمع والأشخاص فيما بينهم شيء وبحث هذه الحقائق فلسفيا شيء آخر. "وبالتالي يمكن أن تكون ممارساتنا للمسؤولية الأخلاقية وعواطفنا، أيا كانت، بعيدة كل البعد ومنفصلة عن حقيقة الأمر، أو يمكن أن تكون بطريقة ما تجسد تقريبيا بدقة علىٰ النحو الصحيح الحقيقة المستقلة التي هي عند الإله صحيحة بدقة. أيا ما كان الأمر، علىٰ هذا النموذج، ممارساتنا الشخصية ذات أهمية ثانوية من الناحية النظرية في فهم طبيعة الظاهرة. وإذا كان بإمكاننا تقييمها، فإن تقييمنا في المقام الأول هو مسألة تحقيقها أو فشلها في تحقيق الحقائق المستقلة أيا ما كانت عليه. علاوة علىٰ ذلك، يمكن أن نكتشف، علىٰ الأقل من حيث المبدأ، أن ممارساتنا وعواطفنا المتعلقة بها مناقضة لهذه الحقائق (مثلا لأن لا أحد مسؤول أخلاقيا في الواقع) وما سيكون لدينا سبب للقيام به هو مراجعة ممارساتنا وميولنا العاطفية لنعيش علىٰ النحو الأفضل وفق الحقيقة التي نكتشفها. باختصار، هناك حقيقة حول ماهية الحرية والمسؤولية، وكمسألة مستقلة، هناك

مجموعة من الممارسات البين-شخصية والاستجابات العاطفية".

أما ما كان يأمل ستراوسن أن يقوله في مفهوم المسؤولية الأخلاقية هو أن "الأمر ليس كما لو كانت أحكام مسؤوليتنا الأخلاقية شيء وممارساتنا لتحمل المسؤولية وتأثراتنا العاطفية شيء آخر. وإنما الحال هو أن أحكامنا المتعلقة باللوم والثناء، وممارستنا الفعلية للوم والثناء، متناسبتان ويُفهم معناهما بالكامل من دورهما البين-شخصي والعاطفي في حياتنا. وبناء علىٰ ذلك، هناك طريقة لفهم أساسهما باعتباره طبيعي - أي أن تناسب ومعنىٰ أحكام المسؤولية الأخلاقية يقومان علىٰ هذه الممارسات الفعلية، وليس علىٰ عالم مستقل عنها". وكوصف لطبيعتنا النفسية-الأخلاقية يقدم ستراوسن مفهوم "الموقف التفاعلي"، ومن الأفضل التفكير في الموقف التفاعلي كنوع متميز من العواطف، هو تفاعل شخص مع موقف اتخذه شخص آخر أو مع موقف اتخذه هو. ومن الحالات النموذجية الاستجابة العاطفية علىٰ موقف معادي ظهر في فعل غير أخلاقي. في مثل هذه الحالة، يكون موقف مرتكب الخطأ بمثابة أساس للشخص الذي أسيء إليه أو للطرف الثالث الملاحظ للتفاعل بعاطفة مناسبة للموقف المعادي.

ركز ستراوسن حصرا تقريبا علىٰ حالات سلبية من هذا النوع. ونظّم هذه الحالات بحيث أطلق علىٰ الغضب التفاعلي الموجّه من

شخص نحو شخص أخطأ في حقه الاستياء resentment، وأطلق علىٰ الغضب التفاعلي إزاء نية سيئة موجهة نحو شخص أخطأ في حق شخص آخر السخط indignation. وعندما يكون الفاعل هو نفسه مصدر النية السيئة التي يتجه نحوها الغضب التفاعلي، فهذا هو شعور الذنب guilt. وأهم ما في مفهوم "المواقف التفاعلية" الأدوار التي شدد عليها ستراوسن، إذ هناك دوران لهما:

الأول، المواقف التفاعلية مركزية في الوضع التشاركي الذي نتبناه تجاه بعضنا البعض عندما نعتبر أنفسنا والآخرين كأعضاء في مجتمع أخلاقي، وكرفقاء يجب أن نتعايش معهم، وككائنات تمثل موضوعات ممكنة علىٰ الأقل لعواطفنا واهتماماتنا. هذا هو الوضع البين-شخصي. عندما نتشارك مع آخر بصدق بوصفه زوج، أو حبيب، أو صديق، أو عدو، أو كغريب.. إلخ نفترض أنه يشارك الآخرين بطرق مماثلة، فنحن نتبنىٰ الوضع البين-شخصي. في مقابل هذا الوضع التشاركي هناك الوضع الموضوعي، ومن هذا الوضع اللامبالي، يمكن للمرء بمعنىٰ من المعاني أن يعزل أو يبعد نفسه عن الروابط العاطفية التي تحيي الوضع البين-شخصي. فعلىٰ سبيل المثال، عندما يستجيب الزوج لزوجته، مثلا، بسبب غضبها أو حزنها، فإنه يشاركها باعتبارها شخص حميم عواطفه ذات شأن وكفيلة بالتأثير في عواطف الشخص بطرق مناسبة. لكن عندما ينظر المعالج أو الطبيب النفسي إلىٰ نفس الواقعة من الوضع

الموضوعي، فربما يراها، بطريقة باردة ولامبالية، علىٰ أنها نتيجة لبعض الأسباب الناجمة عن تكييف سابق أو تغييرات في كيمياء الدماغ. هذا الوضع الذي يتبنىٰ أيضا في المساعي النظرية البحتة مثل علم الأعصاب أو علم النفس التجريبي.

الثاني، نحن معرضون لا محالة للوضع البين-شخصي ومواقفه التفاعلية المصاحبة له. وهو أمر لا خيار فيه. هذا الوضع، وكونك معرضا لأن تكون موضوعا للمواقف التفاعلية وتجربتك لهذا الأمر، هو سمة من سمات طبيعتنا الإنسانية. بإمكاننا أن نلجأ، مثل المعالج أو الطبيب النفسي، إلىٰ الوضع الموضوعي، حتىٰ عندما نشارك المقربين إلينا. ويمكننا أن نستخدمه، كما يذكر ستراوسن، كمأوىٰ من "ضغوطات المشاركة". ومع ذلك، في حين أن هذا يمنحنا إمكانية النظر من بعيد إلىٰ حد ما عن المواقف التفاعلية أو حتىٰ تعطيلها، فإن الوضع الموضوعي ليس ذلك الوضع الذي يمكننا تحمّله للأبد. فهذا التحمل اللامحدود غير إنساني. يقول ستراوسن في ورقته: "**يمكننا أحيانا، جزئيا، كما ذكرتُ، أن ننظر إلىٰ العادي normal (أولئك الذين نقيمهم بأنهم "عاديون") بالطريقة الموضوعية التي تعلمنا بها النظر إلىٰ بعض الحالات المصنفة من الشذوذ abnormality**. وسؤالنا يُختزل إلىٰ هذا: هل يمكن أن يقودنا، أو يجب أن يقودنا، قبولنا للأطروحة الحتمية دائما إلىٰ النظر إلىٰ الجميع بهذه الطريقة حصرًا؟ لأن هذا

هو الظرف الوحيد الجدير بالاعتبار الذي بموجبه يمكن أن يقود قبول الحتمية إلىٰ تحلل أو تفسخ المواقف التفاعلية التشاركية. لا يبدو من التناقض الذاتي أن نفترض أن هذا قد يحدث. لذلك أفترض أنه يجب أن نقول أن تصور حدوث ذلك ليس مطلق الاستحالة. لكنني أميل بشدة إلىٰ الاعتقاد بأن حدوث ذلك، لنا علىٰ ما نحن عليه، غير معقول عمليًا. أعتقد أن الالتزام الإنساني بالمشاركة في العلاقات البين-شخصية العادية مطلق ومتجذر بعمق بالنسبة لأن نأخذ علىٰ محمل الجد فكرة أن قناعة نظرية عامة قد تغير عالمنا لدرجة أنه لا يكون فيه بعد الآن شيء مثل العلاقات البين-شخصية كما نفهمها عاديًا؛ والمشاركة في علاقات بين-شخصية كما نفهمها عاديًا هو تحديدًا التعرض لنطاق من المواقف والمشاعر التفاعلية التي هي محل البحث".

نلاحظ هنا إسهامين أساسيين:

١ - اهتمام ستراوسن بالممارسات الطبيعية، والدور المركزي للعاطفة بين الناس في تطبيق المسؤولية، ويتجلىٰ هذا إذا نظرنا مثلا لأي تنظير فلسفي قائم علىٰ الفردية، الأنا الديكارتية وما يتفرع منها من فلسفات، حيث أن أطروحة ستراوسن قائمة علىٰ الممارسة، ووفقا لها تكون المسؤولية الأخلاقية معتمدة علىٰ الممارسات والقواعد المحمِّلة للمسؤولية الأخلاقية. إن تحميل المسؤولية

الأخلاقية أمر أكثر أساسية من كون المرء مسؤولا أخلاقيا، وشروط كون المرء مسؤولا أخلاقيا هي على ما هي عليه بموجب الممارسات والقواعد المحمِّلة للمسؤولية الأخلاقية، فبصرف النظر عن الحقائق المتعلقة بـ "الإرادة الحرة" (الحتمية بأنواعها مثلا)، أي بصرف النظر كان الواقع حتميا أم لا، ممارساتنا للمسؤولية من خلال تحميل أنفسنا والآخرين لها آمنة وسائغة، لأن هذه هي الطبيعة البشرية، أو بمعنى أكثر تحديدا: هذه هي الطبيعة النفسية للبشر. لأنه لا يمكن للبشر تشغيل الوضع الموضوعي دائما، أي التعامل مع الناس، بما في ذلك المقربين منا، كموضوعات مجردة - أي كأجزاء من محيطنا الطبيعي المحكوم بقوانين صارمة وفقا للحتمية الطبيعانية. وإذا كانت هذه الممارسات ممنوحة لنا بطبيعتنا كأنواع معينة من الكائنات الاجتماعية والعاطفية، فإنها لا تقبل هذا التبرير بالجملة. لا تحتاج هذه الممارسات إلى تبرير أكثر من حاجتنا كثدييات لتبرير حقيقة أننا كائنات ذات كليتين وقلب. ووفقا لذلك، لا حقائق طبيعية، مثلا عن قوانين الطبيعة، يمكن أن تقوض أي تبرير إجمالي مناسب. ومن هنا يتهم ستراوسن خصومه بتهمة "الإفراط في عقلنة الأمر الواقع".

٢- للوضع الموضوعي ميزة ومواقف تناسبه وللوضع البين-شخصي العاطفي ميزة ومواقف تناسبه، **"والفكرة المركزية هي أنه من منظور معين (الوضع البين-شخصي) تبرز سمات معينة من**

سمات الحالة الإنسانية. ومن المنظور الآخر (الوضع الموضوعي) لا يمكن الوصول إلىٰ هذه السمات، وإنما تبرز تفاصيل متعلقة بالآلية السببية الكامنة التي تفسر كيف ينكشف النظام المكاني- الزماني. يمكن للمرء أن يعتقد خطأ أن الحقائق الموصول إليها من أحد المنظورين تجعل ما يظهر من المنظور الآخر خاطئا أو غير مبرر. لكن الحال أن وجهتي النظر والافتراضات المناسبة لكل وجهة ليست غير متوافقة، وإنما يوفران وصولا إلىٰ مجموعات مختلفة من الحقائق لكن متوافقة. قد يكون التمثيل التالي مفيدا: مفهومنا العادي للصلابة يوضح أن الأجسام الصلبة، مثل سطح طاولة، هي تلك العناصر التي تشغل تماما منطقة مكانية.

لكن من منظور الفيزياء، تحتوي الأمثلة النموذجية للأجسام الصلبة قدرا كبيرا من المساحة غير المشغولة داخل وبين الذرات التي تتركب منها.

وفي حين أنه قد يبدو أن النتيجة الجذرية لذلك - عدم وجود أجسام صلبة - مخالفة للواقع، إلا أن ما يجب استنتاجه هو أن مفهومنا العادي للصلابة متميز عن أي مفهوم معارض للصلابة قد يظهر في الفيزياء. وهذا يذكرني بقول لـ ستيفن تولمين: "ليس من حق العالم أن يشكك في أي تفسير للتجربة تقدمه اللغة اليومية المعتادة بحجة أن هذه اللغة تخفق فيما تتصدىٰ له، لأن اللغة اليومية

تصف موضوعات تجربتنا على نحو يحقق أغراضنا المعتادة أكمل تحقيق... فالمنضدة التي أكتب عليها صلبة، وكذلك الحال في الكرسي الذي أجلس عليه، ومن حقي أن أتخذ منهما مثلا للشئ الصلب عندما أقوم بتعليم أي شخص فكرة الصلابة، وعلى أساس معرفتي بصلابتها أبني قناعاتي بأنني إذا اصطدمت بأي منهما في الظلام سأصاب بكدمة.. غير أن العالِم يطرح جانبا فكرة الصلابة بمعناها اليومي لأنها قد تؤدي به إلى الاعتقاد الخاطئ بأن أي شئ لا يمكن أن يخترق المنضدة حتى ولا شعاع من أشعة ألفا. ومن حقه تماما أن يفعل ذلك بوصفه عالما فيزيائيا، ولكن من الخطأ والتخبط أن يقول إن هذه المنضدة ليست صلبة على الإطلاق لأن أشعة ألفا تخترقها، فلا بد إذن أن تكون مليئة بالثقوب، أي أن العالم يكون على خطأ لو تصور أن نتائج تجربته تفند مفهوم الصلابة بمعناها اليومي"(١). قارن هذه التعددية بموقف عِلموي أحادي مثل الحاضر في عبارة آرثر إدينجتون: "يختلف تصور الرجل العادي للمنضدة كل الاختلاف عن تصور العالِم لها، فالرجل العادي يرى أن المنضدة جسما له لون وملمس وشكل معين وصلابة معينة ولها ثبات نسبي في المكان وديمومة في الزمن، لكن العالِم يرى نفس المنضدة شيئا آخر، مؤلف من ذرات بينها خلاء، وتصدر عنها شحنات كهربية تتحرك بسرعة خاطفة لا ترى بالعين المجردة...

---

(١) فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان. دار الوفاء، ص ٢٦.

إن ما يراه الرجل العادي وهم"(١).

ويقسم ستراوسن التماسات العذر من المسؤولية التي تهدف إلىٰ إظهار أن شخصا ما لا يستحق اللوم علىٰ شيء ما ارتكبه إلىٰ فئتين عامتين: فئة تبين أن الشخص الذي هو فاعل مسؤول أخلاقيا لا يستحق اللوم في نهاية الأمر علىٰ تصرف معين مرفوض، لأنه دُفع أو أُقحم فيما قام به، أو كان جاهلا معذورا. أو بالنظر إلىٰ الظروف، لم يكن ما قام به في نهاية الأمر مرفوضا، بل ربما كان ممدوحا. وبالتالي، كان لدىٰ الفاعل عذر، أو كان لديه مبرر (تُظهر الإعذارات أنه لا يجب إلقاء اللوم علىٰ تصرف خطأ. وتظهر التبريرات أن ما فعله المرء لم يكن خاطئا). وفي الحالتين، ما يثبُت عندما تكون هذه الأنواع من التماس العذر سائغة هو أن الفاعل المعني لم يتصرف في النهاية بإرادة من النوع المرفوض أخلاقيا. ولهذا السبب، ليس هناك ما يبرر إلقاء اللوم عليه. اللوم العادل هو استجابة بعاطفة مناسبة علىٰ فعل يكون في الحقيقة تعبيرا عن نية سيئة أو عن عدم وجود نية حسنة بدرجة كافية. أما الفئة الأخرىٰ من التماسات العذر، الإعفاءات، فتنطوي علىٰ إظهار أن الشخص من ناحية ما ليس أهلا لعلاقات بين-شخصية. ربما هو طفل صغير، أو معاق عقليا بشكل ما. وما يثبت عندما تكون هذه الالتماسات سائغة

---

(١) محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، ص٦٤.

هو أن الشخص غير قادر علىٰ تقدير مطلب أن يتصرف بحسن نية كافي وغير قادر علىٰ الامتثال لهذا المطلب. وبالتالي، لا يُتوقع عقلا إلقاء اللوم عليه من خلال الاستجابة لإرادة من النوع المرفوض التي يظهرها.

ومن ثم يمكن ذكر حجة ستراوسن علىٰ النحو التالي: إذا كانت الحتمية صحيحة، فإنها لا توفر أسبابا للإعذار أو التبرير كيفما توفر الفئة الأولىٰ. ولن تكون الحتمية نتيجة منطقية مفادها تطبيق أي عذر أو تبرير تطبيقا عاما. إنها لا تبيّن، مثلا، أن كل شخص قام بفعل ما قد كان مدفوعا، أو كان جاهلا جهلا بريئا بما يقوم به، وغير ذلك. علاوة علىٰ ذلك، ليس هناك التماس عذر يمكن أن يقوض المسؤولية هكذا ببساطة، لأن مقصد هذه الالتماسات هو فقط بيان أن الشخص الذي هو فاعل مسؤول أخلاقيا وُجد فقط أنه لا يستحق اللوم علىٰ فعل أو عدم فعل معين. ويفترض أي التماس من هذه الالتماسات أن الفاعل ينطبق عليه أنه لا يزال شخصا مؤهلا لأن يكون مسؤولا أخلاقيا عن سلوكه. علاوة علىٰ ذلك، كما يواصل ستراوسن، ليس للحتمية النتيجة المنطقية التي مفادها أن كل شخص غير قادر من ناحية ما علىٰ المشاركة في علاقات بين-شخصية وبالتالي مُعفىٰ من أن يُحمَّل المسؤولية الأخلاقية. إن الحتمية لا تبين أنه من غير المعقول توقع أن يظهر البالغين العاقلين درجة كافية من حسن النية تجاه الآخرين. وبالتالي بالنظر إلىٰ

ممارساتنا التبريئية وكيف يكون اللوم - التفاعل باستجابة عاطفية مناسبة لنية سيئة من شخص قادر على التعامل بنية حسنة كافية - فإن الحتمية لا تمدنا بأساس للاستجابة المتعينة علينا حسب اللاتوافقي إذا خلصنا إلى أن الحتمية صحيحة.

بهذا التقرير الوصفي المبتكر يحاجج ستراوسن بقوة أن الحتمية (وأركز هنا على "الحتمية الإلهية" في حين أن تركيز ستراوسن كان على الحتمية السببية) لا علاقة لها بممارساتنا الاجتماعية، كما يؤكد ستراوسن على أن هذه الممارسات سائغة طبيعانيا، ولا تحتاج إلى تأسيس إبستمولوجي خارجي، لأن "**التزامنا البشري الطبيعي بالمواقف البين-شخصية العادية.. جزء من الإطار العام للحياة البشرية وليس شيئا يمكن أن يحدث له مراجعة كما يحدث لحالات معينة داخل هذا الإطار العام مراجعة**". وبالطبع إعادة إدخال هذا البعد الاجتماعي في جدل الإرادة الحرة قد مثلت قفزة نوعية. لكن هل هذا "الإطار العام للحياة البشرية" حجة في نفسه؟ إن أطروحة ستراوسن لم تُجب عن سؤال محوري يتعلق بتلك الممارسات نفسها، وهو أن من الممكن تماما أن نكون مكوَّنين بحيث لا يسعنا إلا الميل إلى هذه المواقف وأن تحفزنا نحو التصرف، دون أن يعني هذا أن أي شخص يكون في الواقع حر ومسؤول أخلاقيا. ربما هناك كل أنواع الأوهام التي نعلق بها بالنظر إلى ظرفنا الإنساني، لكن كون النفسية الإنسانية لا مفر منها بطريقة

معينة لا يجعل ما هو وهم ليس وهما. أو بعبارة ستراوسن **"إذا كان أحد معايير العقلانية هو العيش فقط وفق الحقيقة، وإذا كانت صحة الحتمية غير متوافقة مع اعتقادات معينة (فيما يتعلق بما يمكن استحقاقه إذا لم يكن بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير)، فعلىٰ معيار واحد واضح، يكون من غير العقلاني أن نقوم بمواقف تفاعلية إذا كان من الممكن لأحد أن يتخذ هذا الاختيار".**

وبتطبيق هذا الاعتراض علىٰ "الحتمية الإلهية" يمكن أن يقول المتشكك: ربما يكون قد خلقنا الله بحيث لا يسعنا إلا الميل إلىٰ هذه المواقف وأن تحفزنا نحو التصرف، لكن هذا لا يعني أن أي شخص يكون في الواقع حر ومسؤول أخلاقيا، أو بصيغة ديكارتية ربما هناك شيطان ماكر يُشعرنا بأننا مسؤولون، في حين أن واقع الأمر أننا واهمون.

من ناحية أخرىٰ، ما الذي يضمن صمود الوضع البين-شخصي (تصورنا للناس كفاعلين أحرار) إذا قدمت الفلسفة تحديات ومراجعات لمفهوم الإرادة الحرة؟

أليس من العقلانية حينئذ أن نستجيب لتلك التحديات ونتوقف عن هذا المنظور البين-شخصي؟

أُجيب عن هذا الاعترض متعدد الأوجه علىٰ وصفية ستراوسن من خلال بعض أفكار فلسفة فتجنشتاين المتأخرة في الفقرة التالية.

٤- تأهيل لورقة ستراوسن: حجة الإجماع الإنساني[1]

إن الإنسان كائن اجتماعي، يتعلم من حوله بعض الممارسات والقواعد، منها ما هو أساسي لقيام الحياة، أي الحياة الإنسانية، أي الإطار المرجعي أو نظام التحقق البشري الذي يرىٰ به الإنسان العالَم والآخرين من حوله، ومنها ما سيتفاعل معه ويرفضه لاحقا، ويرىٰ فتجنشتاين أن الإنسان "**لا يتعلم بشكل صريح القضايا التي ترسخ بقوة عنده**" (في اليقين، ١٥١)، وأن نظام التحقق لدينا "**هو ذلك الشيء الذي يكتسبه الإنسان من خلال وسائل الملاحظة والتوجيه. أنا أقصد ألا أقول (يتعلم)**" (في اليقين ٢٧٩)، وسبب عدم ذكره لكلمة "يتعلم" هو أنها توحي بوجود صياغة واعية للقضية، في حين أن الإنسان أو الطفل لا يتعلم بمعنىٰ أن يفسر ويصيغ ما حوله، وإنما يتابع بـ" عملية غير مفكرة unthinking process"، وهي كلمة مناسبة لمقصود فتجنشتاين تماما اقترحها أحد المتخصصين في علم نفس النمو، فاتباع القواعد "**ليس لتفكير مُسبَّب آليا، إنما لأنه النقطة التي يتوقف عندها التفكير**"[2].

---

(١) لتفصيل هذا التأهيل أنصح بشدة بكتابي "الإجماع الإنساني: المحددات ومعايير الاحتجاج"، مركز براهين، ٢٠١٧.

(2) Chapman, Michael, Dixon, Roger A. (Eds.).,Meaning and Growth of Understanding: Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology (Berlin: Springer), 1987, P. 29

فالكبار يعلمون الطفل لكن الطفل يستوعب **absorb** وليس يفسر[1]. وبطبيعة الحال لا بد من أن يكون لدىٰ الطفل مهارات غريزية محددة مُعينة لفهم القواعد أو الاطراد السلوكي، فالبشر تستجيب بطريقة عادية للإيماءات والإشارات والعلامات، في حين أن الكلاب مثلا تبدو عاجزة تماما عن فعل ذلك، فإذا كانت أعمدة الإشارة تعمل بالنسبة لنا فلا بد من أن تكون لدينا القدرة علىٰ فهمها بوصفها أعمدة إشارة بالإضافة إلىٰ القدرة علىٰ فهم كيف يراد بها أن تعمل علىٰ توجيه سلوكنا. وهذا يعني أن البشر متفقون في الاستجابة بطريقة معينة، ويصف فتجنشتاين هذا الاتفاق بقوله: إن الصدق والكذب هو ما يجمع عليه الناس في اللغة التي يستخدمونها، ليس هذا اتفاقًا في الآراء، إنما هو اتفاق في صورة الحياة (البحوث الفلسفية، ٢٤١). أي أن البنية التحتية التي تقوم عليها معارف البشر وقواعدهم غير الأساسية قائمة علىٰ مجرد التواجد في الجماعة البشرية، ومعنىٰ ذلك أن الممارسة أسبق منطقيا وأكثر التصاقا بالطبيعة البشرية من التفكير والقضايا الصريحة، بل إن صورة الحياة البشرية هذه هي ما "يخلق إمكان التفكير"[2]، أو "الوضع الذي يسمح بالمعرفة" حسب تعبير

---

(١) أندي هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، ابن النديم ودار الروافد، ٢٠١٩، ترجمة مصطفى سمير، ص٢٨٢.

(2) Meaning and Growth of Understanding, P.175

فتجنشتاين (في اليقين، ٥٥٥). ويمكن وصف مفهوم "صورة الحياة" في النقاط التالية:

- صورة الحياة هو مفهوم عن الفئة الأساسية والأشمل التي تعلمنا فهم الحياة البشرية، أي ما يتميز به البشر عن الأنواع الأخرىٰ من المخلوقات. فوظيفتها الأساسية هي وصف البنية التحتية لمعنىٰ كونك "إنسانا" مولود في مجتمع.

- يحدد هذا المفهوم سلوك ونشاط المجتمعات البشرية القابلة للحياة (وكل ما يتعلق بذلك من التفكير والرغبة والنية وما شابه ذلك مما هو منطوي في هذا السلوك).

- يتعلق "الاتفاق" في صورة الحياة بالظروف البيولوجية والاجتماعية العملية التي تحدث داخل المجتمعات البشرية، التي ينشأ فيها الفرد ويتدرب خلالها للوصول إلىٰ البلوغ.

- صورة الحياة ليست نظاما مغلقا للنشاط البشري، وليس النشاط البشري يخضع لمجموعة محددة مبرمجة من القواعد التي تحكم سلوك الأعضاء في المجتمع، وإنما هي مفهوم مرن.

- إن معقولية القواعد والممارسات الأساسية المشكِّلة لصورة الحياة البشرية لا يمكن تحديدها أو تأكيدها إبستمولوجيا، وإنما هي تمثل شروط البقاء الفعلي للبشر المتبنين لهذه الصورة.

- لا يمكن فهم السلوك الفردي إلا داخل إطار صورة معينة للحياة، لكي يمكن بحث خيارات هذا الفرد وأسبابها، لأن هذه الصورة هي الخلفية التي يقام عليها أي فهم.

- لا مفر ولا مخرج من صورة الحياة البشرية التي نعيش بها، فأن تكون إنسانا يعني أن تشارك تلقائيا مع آخرين في صورة حياة ذات لغة لها كذا وكذا من الصفات[1].

هذا المفهوم الوصفي المحض هو الذي استمد منه ستراوسن فكرته عن الإطار المرجعي البشري في مقاله "الحرية والاستياء" الذي نعتمده لتقرير المسؤولية، وفكرة أن المسؤولية يجب أن تُفهم في السياق الأوسع للممارسات في حياتنا اليومية، فوفقا لفتجنشتاين فإن **"الاعتقاد في الإرادة الحرة (والمسؤولية الأخلاقية) قد يعمل أيضا، علىٰ الأقل في بعض السياقات، كواحد من اليقينيات التحتية، كشيء من الأشياء التي "لا يمكن التخلي عنها" في أفعالنا وممارساتنا، أو كإطار مرجعي تعمل داخله ممارساتنا الأخلاقية ويجعلها معقولة"[2]. "ولذلك بالنسبة لفتجنتشاين، فإن الاعتقاد في الإرادة الحرة، مثل الاعتقاد في وجود الله، ليس مهددا**

---

(1) Meaning and Growth of Understanding, P.134-135

(2) Nick Trakakis and Daniel Cohen ed., Essays on Free Will and Moral Responsibility.Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, new edition 2008, xiv

بالاكتشافات العلمية: [وكما يقول]: (لا يمكن لنا أن نقول الآن "إذا اكتشفنا كذا وكذا فإنني سأقول أنني حر")"[1]. أما ستراوسن فقد جعل المسؤولية طبيعانية-نفسية اجتماعية فقط، أي أنه أقرب إلىٰ طبيعانية هيوم النفسية[2] وليس إلىٰ فهم ثقافي شامل للمفهوم، فهم حقيقي، ولا يقدّر - وهذا هو الأهم هنا - مكانتها كأصل بشري معتبر، إذ من الممكن أن نفهم من مقالته المذكورة أنه يوصينا بمتابعة المواقف التفاعلية فقط لأنها نفسية-اجتماعية.

لذلك، أُدخلُ هنا شرطا، ذكرتهُ بالتفصيل في كتابي "الإجماع الإنساني: المحددات ومعايير الاحتجاج"، كي نقول علىٰ ممارسة ما بأنها أصيلة، وهو:

أن تعبر هذه الممارسة عن حاجة اجتماعية ونفسية لا تقوم إلا بهذه الممارسة، ويتحقق هذا التعبير بثبات واستقرار هذه الممارسة عبر التاريخ وعبر كافة المجتمعات المعروفة.

وقد مثلتُ علىٰ هذا بالاعتقاد بالإله، ونقلت عن قطاعات

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) طبيعانية ترى أنه يكفي أن نكون مسؤولين أمام أنفسنا وأمام الآخرين من الناحية النفسية فقط، وموقف هيوم هنا يشبه موقفه من قضية تبرير الاستقراء، فقد برره بالكفاية النفسية، وهذا ما لا نقبله رغم أهمية الناحية النفسية، لأن البعد الاجتماعي مفقود، وهذا البُعد قوته لا تتمثل في مجرد إجماع، وإنما لكونه إجماع يدل على طبيعة بشرية ثقافية صحيحة كما سيأتي.

معرفية عديدة أن الدين جزء إنساني فطري، فالنفس الإنسانية علىٰ مر التاريخ كانت شعائرية، تميل دائما إلىٰ الغيب، وتحتاج دائما إلىٰ ما يلبي شعور الإنسان العميق بالقلق من الفناء، وكان الدين أصل في الضبط الاجتماعي والأخلاقي، وإلىٰ الآن لا يتصور معظم الناس أن يكون هناك أخلاق بلا دين.

ومن ثم فوجود الإله هو من أصول صورة الحياة البشرية التي لا تخضع للتحقيق.

هنا أيضا أقول إن مفهوم "الشخص المسؤول" مفهوم أصيل، لأنه يعبر عن حاجة اجتماعية ونفسية في ضبط أحوال الفرد والجماعة، ولأن الأنثروبولوجيا قد أظهرت كما في "المبحث الوصفي" حضور مفهوم "المسؤولية" أو "الشخص المسؤول" في الحضارات القديمة التي تقول بشكل أو بآخر من أشكال القدر، فمساحة الحرية كانت محفوظة دائما رغم الإيمان بالقدر الإلهي أو الوثني، لأن هذه المسؤولية لم تُبحث كقضية نظرية وإنما كانت إلزام وتبني، بصرف النظر عن وجود "الحتمية الإلهية" من عدمها. وحديثا، لا تزال المجتمعات علىٰ المستوىٰ القانوني وعلىٰ المستوىٰ اليومي تعامل الفرد كـ "شخص مسؤول"، مع أن مفهوم "الإرادة الحرة" متنازع عليه للغاية في ضوء العِلموية والشكل الكلاسيكي للطبيعانية، بل حتىٰ بعض من ينكر المسؤولية يوصي

بمواصلة معاملة الفرد كشخص مسؤول[1]. وقد قدمت فيلسوفة الأخلاق الأمريكية سوزان وولف دفاعا ساخرا ضد من يوصي بالتخلي عن ممارسة المسؤولية (المواقف التفاعلية)، لأنه إن اكتشفنا بشكل ما أننا لسنا أحرارا، فإن قيامنا بذلك سيكون في حد ذاته تعبيرا عن حريتنا كفاعلين عقلانيين، أي نتصرف وفق ما نعتقد أنه واجب علينا. وحينئذ يكون محاولتنا الانسحاب من المواقف التفاعلية لأننا نعتقد أننا لسنا أحرارا هي نفسها تأكيد على أننا فاعلون أحرار[2].

وهذا يذكرنا بمقولة الفيلسوف سارتر الشهيرة: نحن لسنا أحرارا في أن نكون أحرارا.

لقد أصاب ستراوسن في أنه لم يقتنع بأي بُعد أحادي لتفسير مفهوم المسؤولية هذا، أي اختزال المسؤولية في معاقبة المخطئ وحماية المجتمع منه، وتشجيع المصيب ليكون الجميع كذلك، أو اختزال المسؤولية في مجرد شعور فردي يلزمه تصور لشخص كامل ميتافيزيقيا، أي حر كحرية الإله.

---

(١) مثلا يوصينا سميلانسكي بأن نعزز وهم "الإرادة الحرة" لأسباب عملية، على رأسها معاقبة المجرمين، انظر:

Smilansky, Saul. Free Will and Illusion. Oxford: Oxford University Press, 2000.

(2) Wolf, Susan, “The Importance of Free Will, Mind 90: 386–405.

لكن الفرق بين الطبيعانية-النفسية عند هيوم وستراوسن وصورة الحياة عند فتجنشتاين جوهري، ويتمثل في أن فتجنشتاين لا يسمح أصلا للشكوكي بالشك في صورة الحياة، أما هذه الطبيعانية فتضطر للتوقف عند الطبيعة النفسية. فكيف ذلك؟ يعامل الفلاسفة بعد ديكارت هذه الممارسات الأصيلة علىٰ أنها تفتقر إلىٰ التبرير الإبستمولوجي، والقضية التي لا يمكن للمرء أن يعطي مسوغات لها تعد مفتوحة للشك، لذلك ممارسة "المسؤولية" غير سائغة. لكن يقول فتجنشتاين أنه بالرغم من صحة هذا فيما يخص القضايا التجريبية، في الحياة والخبرات اليومية، وفي العلم، إلا أن مفهوم قاعدي صلب مثل "الشخص المسؤول" هو يقيني من اليقينات التي خارج نطاق التسويغ، أو بعبارة أدق: لا تحتاج إلىٰ تأسيس، وخطأ الشكوكي الأكبر في أخذه قضية مثل "أنا مجبور علىٰ فعل كل شيء" علىٰ أنها صحيحة أو قابلة للتصحيح، **"فالشكوكي يفترض أن المرء يمكنه أن يسأل: نحن نملك كل هذه الاعتقادات، لكن هل أي منها يعد مسوغا – ألا يمكن لأي منها، أو بالأحرىٰ جميعها، أن تكون خاطئة؟ وجواب فتجنشتاين علىٰ ذلك هو أن الشخص الذي يتردد في الأحكام البسيطة والواضحة [مثل "أنا شخص مسؤول"] يفتقر إلىٰ القدرة علىٰ إصدار الأحكام علىٰ الإطلاق"**(١)، والسبب واضح، لأن هذه الأحكام فطرية. ومن ثم

---

(١) أندي هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، ص٣١١-٣١٢

شكوك الشكوكي لا يمكن أن يكون لها مكان داخل النظام، سواء للاعتقاد أو للتشكيك، ففي مثالنا ما الذي سينطوي عليه الأمر لو تشككت في أنني شخص مسؤول؟ وإجابة فتجنشتاين "**ليس لدي أي نظام يمكن أن يوجد فيه هذا الشك**" (في اليقين، ٢٤٧)، وخبرتنا لا تعلمنا القضايا في عزلة (الأنا الديكارتية)، وإنما تعلمنا مجموعة من القضايا التبادلية الاعتماد. فإذا كانت معزولة (مصاغة) ربما يمكنني عندها أن أشكك فيها (في اليقين ٢٧٣).

وردا علىٰ طريقة ديكارت القائلة إن الشك الجذري يسبق اليقين التأسيسي يبين فتجنشتاين أن الشك يتطلب إمكانية إجراء الاختبار، التي نفسها تفترض مسبقا وجود شيء لم يُختبر أو لم يُشَكك فيه، "**إذا حاولت أن تشكك في كل شيء فلن تحصل جراء ذلك علىٰ التشكيك في أي شيء. لعبة الشك نفسها تفترض اليقين**" (في اليقين، ١١٥). كما أن تشكيكاتنا "**تعتمد علىٰ حقيقة أن بعض القضايا مستثناة من الشك، فهي كما لو كانت مثل المفصلات التي تتحرك من خلالها تلك الأمور**" (في اليقين ٣٤١).

ومن ثم يرىٰ فتجنشتاين أن اليقين أكثر أصالة primitive من الشك. لا بد من موقف قائم علىٰ الثقة أولا، الثقة في الآخرين وفي العالَم، الثقة في المربّي، ثم "**يتعلم الطفل أن هناك مُخبرين موثوقين وغير موثوقين في وقت متأخر عن تعلم الحقائق التي يتم إخباره**

بها" (في اليقين، ١٤٣)، إذ "لن يكون صورة حياة ممكنة إلا إذا كان المرء يثق بشيء ما" (في اليقين، ٥٠٩)[١].

إن اليقين عند فتجنشتاين موقف غريزي يعكس تفاعلنا التلقائي مع العالم، واليقينات القاعدية التلقائية ليست موضوعا للمعرفة أو الشك. فإن قيل أليس من المحتمل أن نكون واهمين في شعورنا بالحرية سواء كان ذلك بفعل التكوين الطبيعاني أو بفعل الإله أو الشيطان الديكارتي؟ مرة أخرىٰ، الاعتقاد لا ينفصل عن الممارسة، واستقرار ممارسة المسؤولية هو في حد ذاته التعبير الواقعي عن قيمتها المعرفية.

ثم إن الوجود النظري لاحتمال الخطأ والقابلية للشك لا يهدد مشروعية اعتقاداتنا الأولية، وبالنسبة لفتجنشتاين، "لا تستند يقينياتنا علىٰ الأسباب أو المسوغات، ولا تحتاج إلىٰ ذلك؛ وأن الشك لا يمكن أن ينشأ إلا من سبب أصيل، لا مما هو مفتعل فلسفيا"[٢]. فنحن "في كثير من الأحيان، ولأسباب وجيهة، لا نعتد عادة بالاحتمالات التي لا تعد ولا تحصىٰ، التي بشكل دقيق يجب أن يكون معروف عنها أنها لا تحصل، إذا ما كنا نعرف ما نعدي أننا نعرفه"، وتطبيقا لذلك علىٰ حجة وهم المسؤولية، "أنا لا أصر

---

(١) المرجع السابق ٣١١-٣١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

بالعادة علىٰ استبعاد إمكانية كوني [مجبورا]، إلا إذا كان لدي سبب معين يدفعني للاعتقاد بأنه ربما يحصل ذلك"[١]. بل إن التشكك في المسؤولية لا يصل حتىٰ إلىٰ مستوىٰ أن يكون عقلانيا أو غير عقلانيّ، وإنما هو غير مفهوم وغير واضح، فالموقف الفتجنتشايني لا يعتبرها متعارضة، بل مفرغة من المحتوىٰ الذي يتسق أو ينسجم مع الاعتقاد اليومي، بسبب التقويض الذاتي، أو كونها سلوكيا غير قابلة للتمييز منه [تأمل سلوك من يقول "أنا مجبور دائما"]". يقول فتجنشتاين عن هذه النقطة الأخيرة **"لكن إذا ما كان لأي أحد أن يشك في ذلك [أي مفهوم أصيل]، كيف سيظهر شكه هذا من جهة الممارسة؟ ألا يمكننا أن نتركه ليشكك فيه بسلام، لأنه لن يُحدِث فرقا علىٰ الإطلاق؟"** (في اليقين ١٢٠)"[٢]. وهذه النقطة الإضافية تحتاج إلىٰ شرح طويل لتصور فتجنشتاين للمعنىٰ لا يناسبه بحثنا. ومع ذلك، هناك شاغل أهم ومحوري، فقد يقال إن "الحتمية الإلهية" "سبب معين يدفعني للاعتقاد" في إنكار المسؤولية، وهو ما يترتب عليه أن يكون "الوضع التشاركي" أو تحميل المسؤولية أمام الله أو أمام الناس غير سائغ، أو غير عقلاني. مرة أخرىٰ الممارسة القديمة والحديثة أثبتت أننا نقر عمليا بالمسؤولية والجدل النظري سيكون مجرد "تظاهر" "مفتعل فلسفيا" من

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٣٤٢

الفيلسوف يتوهم الفصل بين الاعتقاد عن الممارسة المستقرة، في حين أنه قد تبين لنا أن الممارسة هي نفسها الاعتقاد، أو هي الوجه الآخر غير المصاغ للاعتقاد، فالطفل والإنسان القديم لا يقول إن العالم الخارجي موجود، وإنما ممارسته نفسها هي اعتقاده غير المصاغ.

بهذا المنهج الوصفي نحن لا نجيب علىٰ الإشكالات الفلسفية علىٰ المسؤولية، وإنما نمنعها بإظهار ما يمارسه البشر تلقائيا، وفي هذا الإظهار العلاج الكافي للفيلسوف ضد ما يستشكله علىٰ الحس المشترك البشري، يقول فتجنشتاين: "**لا يوجد جواب من الحس المشترك للمشكلة الفلسفية. ولا يمكن للمرء الدفاع عن الحس المشترك ضد هجمات الفلاسفة إلا من خلال... علاجهم مما يغريهم في الهجوم [عليه]؛ وليس من خلال إعادة تأكيد وجهات نظر الحس المشترك [المنهج الكلامي والإبستمولوجي]**"(١). أي أن "**فتجنشتاين لا يتابع المسار التقليدي بأن يحاول حل مشكلة الإرادة الحرة بإثبات موقف أو رفض آخر. وإنما هدفه، كما هو تعامله مع المشاكل الفلسفية التقليدية الأخرىٰ، هو كشف المشكلة كنوع من التشوش أو الخلط العميق الذي يظهر إلىٰ حد كبير من**

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

سوء فهم طريقة عمل اللغة"[١]، وذلك بأن يعيد استخدام كلمة "الحرية" "**من استخدامها الفلسفي إلىٰ استخدامها في الحياة اليومية**" (بحوث فلسفية، ١١٦). وقد اخترت معالجة ستراوسن لأنها أقرب معالجة للمنهج الوصفي، ثم عدلتها وأضفتُ إليها، ولم أقرأها – كما يفعل بعض الفلاسفة المعاصرين – علىٰ أنها حجاج للمذهب التوافقي.

وهكذا تلتقي نتائج الفصول الأنثروبولوجية الواصفة للقدر والمسؤولية عند الشعوب القديمة مع هذا الفصل الفلسفي.

---

(1) Nick Trakakis and Daniel Cohen ed., Essays on Free Will and Moral Responsibility, xx

للاطلاع على إصدارات المركز والشراء من متجر دلائل الإلكتروني



https://dalail.center

لمتابعة جديد المركز وأخباره وعروض المبيعات :

- تليجرام - تويتر : (@Dalailcentre).
- واتساب : (00966539150340).

تتوفر كتبنا أيضاً في :

- جرير: (www.jarir.com).
- دار مفكرون - مصر :
  - فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun)
  - تواصل: (00201110117447).
- جملون: (www.jamalon.com).
- النيل والفرات: (www.neelwafurat.com).

سؤال القدر

لعل سؤال "هل الإنسان مسير أم مخير ؟" هو أشهر سؤال سمعناه في الصِّغر، ويراودنا أحيانًا في الكِبر، ونادرًا ما تكون مسألة فلسفية "شعبية" إلى هذه الدرجة.

لذلك يبحث هذا الكتاب أصل ذلك السؤال وسبب ظهوره، وكيف يمكن التعامل معه، لا بطريقة كلامية تشرح آراء "الجبريين" وآراء "القدريين"، وإنما بمحاولة فهم "القدَر" كما جاء في الوحي، وكما فهمه الصحابة والشعوب القديمة، أي القدَر كما كان "بعيداً عن الفلسفة"، ويبحث كذلك في علاقة القدر بالتوحيد ولماذا لا يمكن أن يفترقا. ويجادل الكتاب أيضاً بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله لا تتنافى مع القدَر الإلهي المسبق، لأنها ممارسة بشرية مستقرة ومبررة فلسفيًا.

رضا زيدان

دكتور صيدلي ... وباحث في فلسفة اللغة والعقل والأنثروبولوجيا. صدر له عدد من الكتب المؤلفة والترجمات والتعليقات على كتب مترجمة.

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠
Dalailcentre/
DALAIL





